Nicolae Iuga

•

DUMNEZEU ŞI MERSUL ISTORIEI

Colecția ESEURI
Coordonator: ŞTEFAN BORBÉLY

Editor: MIRCEA PETEAN
Coperta: CRISTIAN CHEŞUȚ

Str. Snagov, 3/19
400420 Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264/544109; 0723/194022
Email: edituralimes@yahoo.com
www.edituralimes.ro

ISBN 978-973-726-450-3

NICOLAE IUGA

DUMNEZEU
şi
MERSUL ISTORIEI

EDITURA LIMES
Cluj-Napoca, 2010

Elemente de civilizație medievală românească în bazinul Tisei superioare – după *Diplomele maramureşene*

Abstract:
"The Maramuresh's Diplomas" is the name for a set of documents written in Latin by the Royal Chancellery of Hungary during the XIV and the XV centuries. These documents mainly refer to the Romanians from the Maramuresh area.
From these "Diplomas" we find out most interesting things about the Romanian medieval civilization in the superior course of the river Tisa. Romanians here were noblemen and organized in small military factions fought along European kings in the battles of Vidin (1396) and the battle to defense Constantinople (1453). Romanians from Maramuresh had their own justice system different from the Hungarian one and their ecclesiastical institution equivalent to a Bishop: The Peri Monastery where at the beginning of the XV century fragments from the Holy Bible was translated into Romanian.
Key words: The Maramuresh, Romanian nobleman, Romanian judicial custom, The Constantinopolitan Stavropigy.

Sintagma *Diplome maramureşene* semnifică un corpus de documente medievale scrise în limba latină între anii 1300 – 1500, referitoare la românii din vechea Țară a Maramureşului, aşa cum aceste documente au fost colecționate în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi publicate de către acad. Ioan Mihalyi de Apşa (1844-1914) sub titlul *Diplome maramureşene din secolul XIV şi XV,* Tipografia lui Mayer şi Berger, Maramureş – Sziget, 1900.

Colecția de Diplome publicată de către dr. Ioan Mihalyi la Sighetu Marmației în anul 1900 este un impunător volum *in folio,* legat în piele, de 676 pagini şi conținând în transcriere un număr de 364 de documente, în majoritatea lor (209 la număr) Diplome propriu-zise, adică acte emise de către Cancelaria regală medievală maghiară, scrise pe pergament cu litere de aur, prin care regele dona moşii sau recunoştea pentru nobilii români din Maramureş dreptul de posesiune asupra unor moşii, dimpreună cu satele aparținătoare.

Importanța istoriografică deosebită a acestor documente a fost sesizată imediat, inclusiv în Regatul României. Iosif Vulcan, Nicolae Iorga sau Ion Russu-Şirianu (nepotul lui Ion Slavici) îl vizitează pe Ioan Mihalyi la Sighet, iar B.P. Haşdeu, I. Calinderu şi Dimitrie Sturdza încep cu el o vastă corespondență, interesantă în sine şi din alte puncte de vedere. Academia Română de la Bucureşti premiază *Diplomele maramureşene* cu Premiul „Năsturel-Herescu" pe anul 1900, (distincție însemnată în epocă, acordată lui Vasile Alecsandri, dar refuzată lui I.L. Caragiale), iar autorul, Ioan Mihalyi de Apşa, este ales membru corespondent al Academiei Române în şedința din 2 aprilie 1901, în baza unei propuneri formulate de Vicențiu Babeş. Revista „Familia", în nr. 12/1901, publică procesul verbal al acestei şedințe.

Faptul că aceste Diplome scrise în latina medievală pe pergament s-au păstrat în original, în număr mare, timp de cinci – şase sute de ani, până în pragul secolului XX, se explică prin aceea că garantau drepturile de proprietate asupra pământurilor şi erau utilizate în procesele de succesiune, partaj etc., prin urmare erau ținute cu mare grijă de către deținătorii lor.

*

Desigur, mai întâi va trebui să prezentăm succint împrejurările în care au fost emise Diplomele, împrejurări care

pot fi deduse cu uşurinţă din chiar conţinutul acestor documente.

Pe de o parte: în anul 1301 se stinge din viaţă, fără a lăsa urmaşi, regele maghiar Andrei al III-lea, ultimul reprezentant al dinastiei arpadiene. După şapte ani de pustiitoare lupte interne pentru putere, izbuteşte să se încoroneze reprezentantul unei dinastii străine, Carol Robert de Anjou, dar nu cu coroana Sfântului Ştefan, care era păstrată de către o facţiune politică rivală, ci cu o coroană improvizată ad-hoc ceea ce a dus la prelungirea luptelor interne cu încă vreo zece ani. În aceste împrejurări românii din Maramureş, „reprezentând o comunitate etnică omogenă şi compactă formată din peste o sută de sate dispuse pe o suprafaţă de aproximativ 10.000 kmp de o parte şi de alta a Tisei superioare, şi constituind fireşte un potenţial militar considerabil în epocă, au dat concursul pretendentului angevin la tronul maghiar, determinând într-o măsură importantă cursul evenimentelor" [1]. După consolidarea puterii sale, Carol Robert de Anjou conferă o serie de Diplome unor căpetenii militare (cnezi) dintre români. Aşa este, de exemplu, Diploma dată la 1326 cneazului român Stanislav de Strâmtura (sat existent şi azi pe Valea Izei), numindu-l pe acest cneaz „statornic credincios sprijinitor al său şi al sfintei sale Coroane" („...fidelitatis sue constanciam et devocionem sinceram quam ad nos et sacram coronam regiam"), menţionând apoi că el, Regele, vrea să-l răsplătească „cu regească răsplată, pentru slujbele sale credincioase, atât de multe şi atât de mari" („....volentes pro tot et tantis fidelitatis sue servicys, ipsum regis prosequi cum favore") [2]. Diplomele date la începutul secolului la XIV-lea, de către regii maghiari, gratifică serviciile militare ale cnezilor români şi recunosc fără excepţie nobilitatea românilor, precum şi dreptul acestora de a percepe dări fără amestecul judecăţii

regeşti, ci după „obiceiurile şi legile proprii” („more et lege nobilium percipiendam” – idem).

Pe de altă parte: spre sfârşitul secolului al XIV-lea expansiunea otomană a atins marginile Europei. Statele feudale europene au organizat expediții antiotomane, la care au participat şi nobili români din Maramureş, cu suitele lor. Aceştia şi-au dovedit vitejia, începând cu lupta de la Vidin (1365) şi până la apărarea Constantinopolului (în 1453). Diplomele date în aceste împrejurări, unele scrise chiar pe câmpul de luptă („Datum in descenso nostro campestri...”), cum sunt cele emise la 1453 de către Iancu de Hunedoara, le laudă actele de vitejie, recunoscându-le totodată titlurile nobiliare şi posesiunile, cu mențiunea expresă că îşi stăpânesc moşiile „la fel ca şi strămoşii lor, dintotdeauna şi din vechime” („ ...quomodo eorundem praedecessores semper et ab antiquo possedissent”.) [3].

Expresia „ab antiquo” (= din vechime) merită o succintă examinare separată. Aceasta apare frecvent în Diplome, în mod izolat sau circumscrisă adverbial. Am citat mai sus din Diploma dată de către Iancu de Hunedoara cnezilor Dan şi Şuşca de Săcel. Tot Iancu de Hunedoara emite la 1 iunie 1453 o Diplomă pentru cnezii Petru şi Nan de Vişeu, în care sintagma „ab antiquo” apare într-un chip mai determinat. Anume, aici se scrie: „ab antiquo et temporibus divorum regum veri, legitimi et perpetui kenezy fuissent” [4]. Asta înseamnă că aceşti Petru şi Nan, respectiv predecesorii lor au fost cnezi adevărați, legitimi şi perpetui (fără întrerupere) „ab antiquo”, adică dintr-o vechime indeterminată şi imemorială. Apoi, imediat se mai spune că ei sunt din neam de cnezi şi dintr-un timp determinat, din timpul regilor sfinți („divorum regum”), adică de pe vremea dinastiei arpadiene anterioară secolului al XIV-lea. Regii acestei dinastii au fost canonizați ca sfinți, deoarece au teritorializat şi civilizat (creştinat) triburile ungare.

Numai aşa se poate explica de ce românii din Maramureş au fost considerați de către regalitatea ungară din secolele XIV – XV ca fiind nobili şi autohtoni, în timp ce aparținătorii de alte etnii, slavii sau teutonii din proximitatea nord-vestică a Maramureşului erau numiți „oaspeți regali”, veniți sau aduşi de altundeva în vederea colonizării. Diplomele din secolul al XIV-lea se referă la cele 104 sate româneşti din Maramureş ca la aşezări care există deja „ab antiquo”, iar atunci când scriu despre oraşele de oaspeți regali, cinci la număr (Hust, Vişk, Teceu, Câmpulung şi Sighet), vorbesc despre întemeierea acestora, „ab condita”, la o dată menționată precis şi ulterioară anului 1300.

*

Tot din *Diplomele Maramureşene,* mai aflăm şi dovezi asupra faptului că românii din Maramureş aveau cutume juridice proprii şi un sistem de drept principial diferit, în anumite privințe, față de cel practicat în restul regatului maghiar. Există un fapt, relatat succesiv în mai multe documente, în speță un conflict izbucnit dintr-o încercare de aplicare a două principii juridice contradictorii.

Anume, pe la 1389, Costea, fiul lui Dragoş de Giuleşti, moare fără a avea urmaşi şi lasă printr-un testament surorii sale Stana dreptul de proprietate asupra moşiilor sale, obținând de la Cancelaria regală şi o Diplomă în acest sens, faptul fiind posibil potrivit cu sistemul de drept maghiar. Aşa cum arată şi istoricul Radu Popa, din punctul de vedere al Cancelariei regale, cele două drepturi aveau îndreptățire egală, ambele fiind drepturi nobiliare [4]. Dar, după dreptul cutumiar românesc, moşiile nu puteau fi transmise în linie feminină, în consecință la moartea lui Costea acestea sunt ocupate de către verii săi, nu de către sora sa Stana.

O jumătate de veac mai târziu, pe la 1442, un fiu al Stanei, Petru Gherheş revendică moşiile în cauză şi merge la rege, unde invocă Diploma dată unchiului său Costea la 1389. Regele dictează o soluţie de compromis: Pop Nan, descendent colateral al lui Dragoş, dar în linie masculină, posesor al moşiei Breb, urma să-i cedeze lui Gherheş două treimi din această moşie. Pop Nan se opune, iar Petru Gherheş se plânge din nou regelui. Atunci regele trimite la faţa locului pe un împuternicit al său, un fel de executor judecătoresc cum ar veni azi, pe comitele Andrei de Thar însoţit de o puternică escortă militară, cu însărcinarea să-l introducă pe Petru Gherheş în posesiunea moşiei Breb. Atunci Pop Nan îşi adună şi el oameni înarmaţi. Interesant este că de partea lui Pop Nan nu vin numai oamenii săi, ci mai mulţi cnezi din aproape tot Maramureşul, împreună cu suitele lor înarmate. Nu era doar un litigiu obişnuit între doi proprietari de moşii, ci problema era, pentru toţi nobilii din Maramureş, de a-şi apăra „obiceiurile şi legea ţării". Regele este informat că s-au ridicat împotriva trimisului său următorii nobili români: Mihai de Giuleşti, Mihai Stoica şi Mănăilă, fiii lui Augustin, Augustin, fiul lui Ştefan Pop, Iuga şi Negrea, nobili de Fereşti, de asemenea Şteţ şi Petru, fiul lui Toader şi Mihai, nobili de Berbeşti, de asemenea Ioan, fiul lui Radu, şi Mich nobilul, de asemenea Mihai şi Şandru, nobili de Călineşti, de asemenea Anton de Câmpulung (cetate de oaspeţi regali!), de asemenea Gheorghe şi Mihai, fiii lui Ştefan împreună cu iobagii lor („cum ipsorum iobagionibus"), de asemenea Danci cu iobagii săi, de asemenea Ioan de Văleni, de asemenea Iuga de Călineşti... „toţi cu mână armată şi în forţă" („manibus armatis et potentiariis") [5]. Aceştia încercuiesc corpul expediţionar regal şi pe însuşi trimisul trimisul regelui, comitele Andrei de Thar şi îl ameninţă cu uciderea prin săgetare („sagitas sua contra ipsos videlicet Andream de Thar comitem emittere volens") [6].

După acest incident, regele Ladislau îl convoacă pe Pop Nan la judecata sa, dar acesta nu se prezintă şi nici nu trimite pe

nimeni să-l reprezinte. Doi ani mai târziu, în primăvara anului 1444, regele împuterniceşte pe magistraţii Comitatului Maramureş să judece această cauză la Sighet. Aici, la judecată, se prezintă Pop Nan, dar nu singur, ci însoţit şi de un alt nobil, Petru Panc de Crăciuneşti, împreună cu suitele lor, şi înarmaţi ca de luptă, cu: „scuturi, săbii, lănci şi alte felurite arme" („manibus armatis, videlicet clypeis, gladys, lanceys et armorum generibus"). Aici, nobilii români înfruntă încă o dată autoritatea regală proferând chiar, după câte se poate deduce din document, injurii şi ameninţări: „... şezând noi în Scaunul de judecată, nouă ne-au grăit vorbe necuviincioase" – aşa este informat regele de către magistratul Comitatului („in sede nostra judiciare, nos verbis illicitis verberaverunt") [7].

După această repetată opoziţie în forţă, regele renunţă să-l mai susţină pe Petru Gherheş, în ceea ce priveşte introducerea sa în posesiune. În cursul acestui litigiu, care a durat mai bine de o jumătate de secol, a învins principiul juridic local românesc („Jus valachicum") împotriva principiului juridic regal maghiar.

*

Un alt element deosebit de important de civilizaţie românească pe cursul superior al Tisei îl constituie ridicarea Mănăstirii de la Peri, în 14 august anul 1391, la rangul de Stavropighie a Patriarhiei de la Constantinopol, investită practic prin aceasta cu prerogative episcopale. Este cea mai veche instituţie de nivel episcopal a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Gramata Patriarhală, redactată în limba greacă, a fost înmânată de către Patriarhul Ecumenic Antonie personal voievozilor maramureşeni Balc şi Drag, pe care îi numeşte „fraţi de prea bun neam" („bene beateque progeniti"), care au făcut în acest scop un drum până la Constantinopol. Textul grecesc a fost tradus în limba latină un secol mai târziu, anume la anul 1494,

spre a fi comunicat Cancelariei regale maghiare. În Colecția Mihalyi este publicată versiunea latină a documentului [8].

Prin această Gramată a Patriarhiei Ecumenice, egumenul Pahomie de la Perii Maramureşului (pe malul drept al Tisei, azi în Ucraina, la aprox. 10 km în aval de Sighet) era numit exarh peste ținuturile supuse Mănăstirii: Sălaj, Medieş (Sătmar), Ugocia, Bereg, Almaş (Bihor) – după cum se vede o jurisdicție de o întindere considerabilă. În acest spațiu, egumenul Pahomie avea dreptul de a sfinți biserici, de a strânge dări, avea autoritate deplină asupra preoților, avea dreptul să judece şi să cerceteze judecățile bisericeşti făcute de către preoți (ca instanță de apel), după cum avea obligația să-i învețe cele folositoare spre mântuire, precum şi obligația de a pomeni numele patriarhului ecumenic la sfintele slujbe, în mănăstire şi în toate bisericile de sub autoritatea sa [9]. Mănăstirea Peri a funcționat cu acest statut, de Stavropighie patriarhală şi de Exarhat, mai bine de un secol, până când statutul său a fost treptat limitat şi uzurpat de către Episcopia de la Muncaci [10]. Existența acestei mănăstiri a încetat definitiv pe la începutul secolului al XVIII-lea, în contextul ofensivei uniate, care a s-a întins şi în Maramureş.

Dar poate că cel mai important rezultat al existenței Mănăstirii Peri îl constituie traducerea unor cărți de slujbă în limba română, pe la începutul sec. al XV-lea. Ar părea îndreptățit să se pună întrebarea: de ce atunci şi de ce la Peri? Cei mai de seamă învățați istorici şi lingvişti ai noştri, de la Nicolae Iorga şi Sextil Puşcariu la Al. Propocopovici şi Nicolae Drăganu, susțin că faptul s-a produs sub influență husită [11]. După cum se ştie, reformatorul religios şi scriitorul ceh Jan Hus a fost condamnat pentru erezie şi ars pe rug la anul 1415, eveniment care a condus la declanşarea războaielor husite, care au avut ecouri inclusiv în Transilvania (Răscoala de la Bobâlna). Una dintre ideile considerate eretice ale lui Hus era aceea că Biblia şi cărțile de slujbă trebuie traduse în limba poporului, el însuşi scriind în

ultimii ani ai vieții sale exclusive în limba cehă. Influența ideilor husite pare singura plauzibilă pentru a explica împrejurarea că o serie de cărți de slujbă au fost traduse pentru prima oară în limba română în nord-vestul Transilvaniei, respectiv în Maramureş, cărți din care s-au păstrat doar unele fragmente, cunoscute ulterior sub numele de texte maramureşene sau texte rotacizante. Potrivit istoricului Nicolae Iorga, aceste cărți, *Apostolul* şi *Psaltirea*, au fost traduse la Mănăstirea din Peri între 1434-1437 [12]. Acestea ar sta la baza Codicelui de la Voroneț (fragmente de Tetraevangheliar) de la început de secol al XVI-lea, precum şi la baza *Psaltirei* şi *Apostolului* tipărite de către Coresi în Şcheii Braşovului, în a doua jumătate a sec. al XVI-lea. Principala dovadă este că Textul de la Voroneț şi tipăriturile lui Coresi conservă particularități dialectale maramureşene, între care rotacismul este citat ca exempli gratia.

*

Existența corpului de documente medievale numite generic "Diplome Maramureşene" are o importanță deosebită pentru istoriografia românească regională, cât şi pentru istoriografie în genere.

Aici se vorbeşte despre românii din Maramureş, începând cu anul 1300, ca fiind autohtoni şi ca având statut de nobili, cu puternice elemente de civilizație şi cultură spirituală proprii, sistem juridic propriu şi organizare religioasă ortodoxă proprie.

Această realitate istorică de necontestat răstoarnă categoric şi peremptoriu ipoteza subiectivă, interesată din punct de vedere ideologic, dar aberantă factual şi ideatic, potrivit căreia românii din Transilvania ar fi fost păstori seminomazi, care nu au avut o civilizație şi o cultură proprie decât relativ târziu, în secolul al XVIII-lea, în contextul trecerii forțate a unei părți dintre ei la unirea cu Biserica Catolică.

Bibliografie:

Iuga, Nicolae, *Despre Diplomele Maramureşene (2),* în rev. „Astra”, Braşov, nr. 2/1987

Mihalyi, Ion, *Diplome Maramureşene din sec. XIV şi XV,* Tip. Mayer şi Berger, Sziget, 1900, p. 6-7

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene*, Sziget*,* 1900, p. 366

Popa, Radu, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea,* Ed. Academiei, Bucureşti, 1970, p. 185

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene,* Szighet, 1900, p. 321

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene,* Sziget, 1900, p. 322

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene,* Sziget, 1900, p. P. 330

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene,* Sziget, 1900, p. 109-111

Mihalyi, I., *Diplome Maramureşene,* Sziget, 1900, p. 111

Mihalyi, I. *Diplome Maramureşene,* Sziget, 1900, p. 606-608

Bota, Ion, *Maramureşul – leagănul primelor scrieri în limba română,* în: Maramureş, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 1996, p. 38-46.

Andrei Şaguna despre traducerea Bibliei

Abstract
Andrei Saguna (1808-1873) was the Bishop and the Romanian Orthodox Metropolitan Bishop of Transylvania (1848-1873). As such, he coordinated a team who were preparing a new Romanian edition of the Bible, translated after Septuaginta and following older Romanian translations. This edition is known under the name of „The 1858 Bible from Sibiu".

Andrei Saguna came to a personal and original conception regarding the translation of the Bible, expressed in the Foreword of The Bible from Sibiu. According to Saguna, the language of the Bible can be made only once for a people, as for ist most part, the vocabulary of the Bible acquires in time sacred connotation due to its being used in the Divine Liturgy. This part of the vocabulary of the Bible becomes thus unchangeable. On the oter hand, it is necessary that the initial translation of the Bible be revised from time to time, in order to be updated according to the historical evolution of the language.

These two opposite trends, led Saguna to an organicist view on the language. The language can be compared to a tree which periodically sheds its old leaves replacing them with new ones while the trunk stays the same.
Key words: *Andrei Saguna, translation of the Bible, principles of translation, Bible from Bucureşti, Bible from Blaj, Bible from Sibiu*

Se spune, în mod curent, că Biblia este cartea cea mai tradusă din lume. După parametri cantitativi, număr de limbi şi ediţii, faptul poate să fie adevărat sau, mai bine spus, exact.

Însă nu trebuie să ne scape din vedere dimensiunea calitativă, capacitatea şi forţa uluitoare a Bibliei, odată tradusă, de a fixa limba pentru o naţiune determinată, de a-i forma capacitatea de gândire şi expresie într-o măsură incomparabil

mai mare decât întreaga literatură cultă a acelei naţiuni. Pentru că, spre deosebire de operele literaturii culte, realizate ulterior şi care abia mai târziu au constituit obiect de studiu în universităţi doar pentru o elită educată şi puţin numeroasă, limba Bibliei a picurat zilnic şi în urechea omului analfabet, neînvăţat şi neştiutor de carte. Faptul este evident în cazul marilor naţiuni europene, care au avut mai întâi o traducere a Bibliei şi numai după aceea o literatură şi, eventual, o filosofie în limba naţională proprie.

În cazul nostru, al românilor, lucrurile stau într-un fel asemănător. O situaţie aparte o prezintă însă circulaţia diferitelor variante, traduse parţial sau integral, ale textului Cărţii cărţilor.

Primele cărţi ale Bibliei tipărite în limba română au fost, se ştie, *Evangheliarul* de la Sibiu (1551), apoi celebrele tipărituri ale diaconului Coresi, realizate la Braşov: *Evangheliarul* (1563), *Faptele Apostolilor* (1570) şi *Psaltirea* (1570). Deşi grec de neam, Coresi a utilizat pentru traducerile sale nu doar versiunea grecească a Septuagintei, ci şi pe cea latină a Vulgatei (în cazul *Psaltirei*), dar mai cu seamă şi mai presus de orice a utilizat traduceri care circulau în manuscris şi care veneau pe căi neştiute din extremitatea nord-vestică a arealului locuit de români, de la Mănăstirea Peri din Maramureşul voievodal. Potrivit opiniei împărtăşite cvasiunanim de către savanţi, exprimată între alţii de către Nicolae Iorga [1], aici în Maramureş, sub influenţa ideilor reformiste ale cehului Jan Hus, s-au tradus pentru prima dată în limba română, între 1434-1437, părţi întinse din Sf. Scriptură, trebuincioase slujbei şi anume *Faptele Apostolilor* (titlul în original: „Lucrul apostolesc”) şi *Psaltirea.* Aceste manuscrise, mai cunoscute şi sub numele de *texte maramureşene* sau texte rotacizante au stat la baza altui manuscris celebru, *Codicele voroneţean,* practic o copie după textele maramureşene,

realizată la Mănăstirea Voroneț, fapt deloc surprinzător, având în vedere caracterul privilegiat, frecvent şi sistematic al legăturilor dintre Maramureş şi Moldova, după care acestea două împreună, manuscrisul maramureşean şi cel voronețean, au stat la baza tipăriturilor lui Coresi realizate la Braşov. Este un prim exemplu elocvent cu privire la circulația relativ extinsă a vechilor scrieri bisericeşti. Aşa se explică şi faptul, remarcat de altfel de către cercetători, că diaconul Coresi a folosit „manuscrise husite, brăzdate de ideile Reformei” [2], istoriceşte vorbind singurele manuscrise româneşti pe care Coresi putea să le aibă la îndemână, şi care nu puteau să provină de altundeva decât din Maramureşul întins pe atunci până în proximitatea spațiului cultural ceh, marcat de idei reformiste. S-au întâlnit astfel la Braşov, în centrul geografic al spațiului românesc, geniul cărturarului venit de undeva din vreo comunitate aromână din Grecia, din extremitatea sudică a limbii române şi în acelaşi timp nativ în limba Septuagintei, cu graiul frust dar bătrân şi plin de adâncime al textelor rotacizante provenite din extremitatea nordică, maramureşeană, a aceluiaşi spațiu lingvistic.

A mai existat apoi, în acelaşi veac al XVI-lea, un proiect nedus până la capăt, de traducere integrală în limba română a Vechiului Testament, la care a lucrat Şerban fiul diaconului Coresi, împreună cu alți cărturari ai vremii, confruntând Septuaginta şi cu o versiune maghiară a Bibliei, datorată lui Heltai Gaspar (1551). Au văzut lumina tiparului într-o tipografie din Orăştie, la anul 1582, numai primele două cărți ale Vechiului Testament, ediție rămasă în istorie sub numele de *Palia de la Orăştie.*

Pe la jumătatea secolului următor, avem o primă izbândă mai însemnată, constând în apariția primei traduceri integrale a *Noului Testament* la Alba Iulia, la 1648, „una dintre pietrele fundamentale pe care s-a clădit, în secolele următoare, limba

română literară” [3]. Celebra ediție are la bază o traducere ceva mai veche a unui oarecare călugăr Silvestru, venit la Alba Iulia din Țara Românească, de la Mănăstirea Govora, şi a multor altor „ostenitori”, forma definitivă a textului fiind dată de către mitropolitul Simion Ştefan, cel care scrie Predoslovia către cetitori, precum şi o dedicație pentru principele calvin al Transilvaniei George Rákoczy. Mai reiese din Predoslovie că traducerea a fost făcută după Septuaginta, dar a fost folosită şi Vulgata şi o traducere slavonă, precum şi traducerile tipărite de către Coresi, adică *Evangheliarul* şi *Apostolul* [4].

În fine, toate aceste strădanii de două veacuri au fost încununate de apariția primei traduceri a întregii Biblii în limba română, *Biblia de la Bucureşti*, de la 1688, mai cunoscută şi sub denumirea de Biblia Şerban Cantacuzino. Este un punct culminant şi de referință. Este o a doua sinteză, amplă şi decisivă, a graiurilor din diferitele provincii româneşti. Prima a constituit-o seria tipăriturilor lui Coresi care, după cum am arătat mai sus, a adunat câte ceva din graiul românesc din sud, din cel maramureşean şi din cel moldovean. Aici, în cazul *Bibliei de la Bucureşti* de la 1688, sinteza este deplină. În această ediție, Vechiul Testament este preluat după traducerea efectuată de către cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătaru, text revizuit de către mitropolitul-poet Dosoftei al Moldovei [5]. Manuscrisul lui Milescu, conținând numai Vechiul Testament, a fost dăruit lui Grigore Ghica, domn al Țării Româneşti. Apoi, pentru Noul Testament a fost preluat pur şi simplu textul existent, apărut la 1648 la Alba Iulia. Înainte de a fi dat la tipar, textul întreg a fost revăzut încă o dată şi diortosit de către celebrii cărturari munteni, frații Şerban şi Radu Greceanu, în colaborare cu învățatul grec Ghermano de Nissa şi cu patriarhul Dositei al Ierusalimului, ştiutor de limbă română, care semnează de altfel şi o prefață. Ne aflăm în fața unei sinteze depline în sensul propriu al termenului, deoarece avem, iată, variante moldovene şi ardelene, a căror

formă definitivă a fost stabilită la Bucureşti de către cărturari vorbitori ai graiului din Țara Românească.

Avem aşadar *Biblia de la Bucureşti* de la 1688, o traducere întreagă, cu rădăcini adânci în toate provinciile mari româneşti.

Destinul acestei Cărți este uimitor prin modul în care a recirculat, prin secole, înapoi spre izvoare. Din Biblia de la 1688 au fost tipărite în timp unele părți de sine stătătoare, Evangheliarul, Apostolul sau Psaltirea, pe la diferite mănăstiri din țară. Un secol şi ceva mai târziu, vede lumina tiparului *Biblia de la Blaj,* la anul 1795. Samuil Clain, traducătorul Bibliei de la Blaj, mărturiseşte într-o prefață intitulată *Către cetitoriu,* că scopul său a fost acela de a „îndrepta graiul Bibliei ceii mai dinainte româneaşte tipărită”, adică al Bibliei de la Bucureşti de la 1688 care, datorită curgerii timpului, a devenit „mult osibit de vorba cea de acum obicinuită” [6]. În fapt, nu avem în *Biblia de la Blaj* o traducere cu totul nouă, cât practic o diortosire a celei vechi, de la Bucureşti. Samuil Clain a schimbat în total, din lexicul *Bibliei de la Bucureşti,* puțin peste o sută de cuvinte [7]. Prin *Biblia de la Blaj* de la 1795 s-a realizat, paradoxal, nu o ardelenizare a limbii Bibliei, de altfel aşa-ceva nici nu ar fi fost cu putință, deoarece exista deja o Biblie tradusă la Bucureşti, consacrată şi utilizată ca atare timp de peste un secol, ci s-a realizat practic o muntenizare a graiului românesc din Ardeal. Apoi, după anul 1812, Basarabia a intrat în componența Imperiului rusesc. A fost necesară o Biblie aparte pentru credincioşii români din Basarabia, şi a fost tipărită în 1819 la Petersburg o Biblie românească în 500 de exemplare, care reproduce de fapt textul *Bibliei de la Blaj,* cu unele omisiuni. Ceva mai târziu, între 1854-1856, având mare lipsă de Cartea sfântă, Episcopul Filotei al Buzăului tipăreşte o nouă ediție a Bibliei în tipografia Episcopiei şi în acest scop alege să reproducă *Biblia de la Blaj,* pe care o află „mai bine tălmăcită şi mai luminată la înțeles” [8].

Cu aceste considerații preliminare, am ajuns la *Biblia lui Şaguna,* respectiv Biblia de la Sibiu, ediția patronată de către mitropolitul ortodox al Ardealului Andrei Şaguna şi tipărită în anii 1856-1858. Este totodată şi ultima ediție a Bibliei tipărită în limba română cu caractere chirilice. Pe pagina de titlu stă scris: „BIBLIA / adecă / DUMNEZEIASCA SCRIPTURĂ / A LEGII CEI VECHI ŞI A CEI NOAO / după originalul celor Şeptezeci şi doi de Tâlcuitori din Alecsandria / tipărită / În zilele Prea Înălțatului nostru Împărat al Austriei / FRANȚISC IOSIF I / sub priveghearea şi cu binecuvântarea Ecselenței Sale, Prea Sfințitului Domn / ANDREIU Baron de ŞAGUNA / Dreptcredinciosul Episcop al Bisericei greco-resăritene Ortodoxe în Marele Prin- / cipat al Ardealului ..... / SIBIIU / cu Tipariul şi cu Cheltuiala Tipografiei de la Epi- / scopia dreptcredincioasă resăriteană din Ardeal / la annul Domnului 1856-1858”. Traducerea realizată de către grupul de traducători patronat de mitropolitul Şaguna s-a făcut după originalul grecesc al Septuagintei apărut la Atena în 1843 [9], cu observarea permanentă a soluțiilor de traducere adoptate în *Biblia de la Bucureşti* de la 1688 şi în *Biblia de la Blaj* de la 1795.

Mitropolitul Şaguna este primul care vine cu o concepție propriu-zisă, articulată şi principială privind traducerea Bibliei [10].

Teza principală a lui Andrei Şaguna, celebră de altfel, este aceea că „Limba Bibliei pentru un popor numai o dată se poate face” [11]. Cu o condiție prealabilă, anume să fie „învinsă piedica cea mare a traducerii credincioase şi înțelese”, adică limba poporului respectiv din acel moment istoric să fie suficient de evoluată (piedica cea mare), pentru a permite o traducere care să întrunească două atribute minimale: (a) traducerea să fie „credincioasă”, adică aşa cum am spune azi să fie fidelă în raport cu originalul; (b) să fie „înțeleasă”, adică mesajul profund şi autentic al Bibliei să fie inteligibil în limba în care este transpus.

Dacă a fost depăşită această condiție sine qua non, atunci se poate realiza o primă traducere adecvată a Bibliei în limba respectivă. Numai că această primă traducere ajunge în mod necesar să fie şi ultima.

Pentru că limba Bibliei are un anumit specific, dat de către destinația sa specială. Biblia este utilizată zilnic în varii servicii religioase, şi mai cu seamă în liturghie, cuvântul biblic capătă în timp de secole o patină şi o aură de sacralitate, primeşte puternice conotații de ordin cultic, care îl fac nesubstituibil. Încercările de a realiza traduceri tehnice, *ad litteram,* aduse la zi sub raport pur lingvistic, pot să substituie în mod necugetat un cuvânt cu sinonimul său şi, chiar dacă sinonimul este perfect, rezultatul unei traduceri *mot a mot* poate fi catastrofal; se prăbuşeşte sistemul conotativ al contextului şi sacralul devine vernacular, iar solemnitatea se transformă în trivialitate. Aşa se întâmplă, de exemplu, atunci când, din incultură sau comoditate, sunt traduse unele filme cu tematică religioasă: se fac traduceri *ad litteram,* corecte în sine, dar care ignoră expresiile biblice deja consacrate din vechime. Să ne imaginăm numai că expresiile din subtitrarea peliculei de film ar fi reluate în uzul liturgic: ce ar ieşi atunci?

Fireşte că limba unui popor este un proces viu, care se află în evoluție istorică. Dar limba Bibliei pentru un popor se face o singură dată, după care, cu o anumită periodicitate, traducerea dintâi trebuie revizuită, cu precauții şi respect față de textul inițial, pentru a fi pusă în acord cu evoluția istorică a limbii. Numai că nu poate fi vorba de o nouă traducere ci, mai corect spus, de o revizuire, de o diortosire. Aşa s-au petrecut lucrurile şi cu *Biblia de la Blaj* de la 1795 sau cu *Biblia Şaguna* de la Sibiu de la 1858: ambele au fost practic revizuiri periodice şi diortosiri ale *Bibliei de la Bucureşti* de la 1688. Acelaşi statut îl au şi cele patru ediții sinodale ale Bibliei româneşti din secolul XX (din 1914, 1936, 1968 şi 2000). Au existat şi încercări extreme, fie de traducere

strict tehnică **literală,** fie de traducere excesiv **literară,** care să valorifice textul biblic într-un context mai larg cultural. Avem în vedere cele două rateuri celebre din secolul XX: Biblia tradusă de D. Cornilescu la 1921 şi respectiv Biblia tradusă de Gala Galaction la 1938. Nici una dintre aceste două traduceri nu a fost acceptată de către Sf. Sinod, ca Biblie oficială, de uz liturgic. Au fost acceptate în schimb, ca Ediţii sinodale, traducerile care au urmat linia inaugurată de *Biblia de la Bucureşti* de la 1688. Traducerea tehnică a lui D. Cornilescu a prins mai mult în mediile rupte de evoluţia culturii române, anume în mediile româneşti protestante din străinătate, iar traducerea excesiv literară şi românizată a lui Gala Galaction a ajuns să fie apreciată mai mult de către oamenii de cultură şi de către literaţi, decât de către teologi.

Aşadar, în evaluarea traducerii Bibliei, Şaguna vine cu o perspectivă modernă asupra raportului între sincronie şi diacronie. Diacronic, există limite istorice inevitabile ale oricărei traduceri, dar care se manifestă ca atare, limite care devin vizibile pentru noi ca limite abia după scurgerea unei perioade semnificative de timp. Traducătorii cei dintâi erau şi ei „nişte nemernici de-abia ai unui veac”, adică cu merite şi cu lipse de merite inerente veacului, care au tradus aşa cum au tradus, fiindcă: „pe vremurile lor au fost bine şi desăvârşit aşa” [12]. Intr-o secţiune istorică de ordin sincronic, orice traducere este autosuficientă epocii în care a fost efectuată. Limitele traducerii nu se manifestă în sine, ci apar ca atare pentru noi, pe măsura ce ne îndepărtăm în timp de momentul de referinţă. O dată cu scurgerea timpului, în speţă peste un secol şi jumătate de la traducerea de la 1688, limba vorbită evoluează, în timp ce limba traducerii este fixată în text şi ca atare imobilă. Atunci se manifestă cu claritate nevoia sincronizării, adică a aducerii competenţei textului vechi la nivelul performării lingvistice a prezentului. În cazul Bibliei, acest lucru nu se realizează prin efectuarea unei traduceri cu totul noi, pentru că

este stabilit axiomatic că limba Bibliei pentru un popor se poate face doar o singură dată, ci prin înnoirea punctuală, acolo unde este cazul, a lexicului vechii traduceri de referință [13].

Mitropolitul Andrei Şaguna are, consecvent cu principiile enunțate, şi o viziune proprie, organicistă asupra evoluției limbii: „Iară limba noastră e pom viu, care în toată primăvara se schimbă: ramurile bătrâne şi fără suc se uscă şi cad, mlădițe tinere ies şi cresc; frunza veştejeşte şi se scutură, dar alta nouă curând îl împodobeşte. Toate ale lui se fac şi se prefac, numai trupina [tulpina] remâne totdeauna aceeaşi” [14]. Este uşor să recunoaştem aici, în tulpină, traducerea Bibliei care istoriceşte vorbind o singură dată se poate face, iar în frunzele care se schimbă cu o periodicitate determinată cosmic – necesara actualizare periodică a unor elemente periferice de ordin lexical. Ceea ce însăşi ediția Şaguna a Bibliei în limba română face la rândul său.

*

De la perioada în care a trăit Mitropolitul Andrei Şaguna (1809 – 1873), s-a scurs deja o perioadă considerabilă de timp, s-au împlinit iată două secole de la naşterea sa şi un secol şi jumătate de la traducerea Bibliei – ediția care îi poartă numele.

Cu toate acestea, teoria lui Andrei Şaguna cu privire la traducerea Bibliei poate fi considerată ca fiind de interes şi azi, deoarece axioma potrivit căreia limba Bibliei pentru un popor o singură dată se poate face a fost într-un sens confirmată de evoluția ulterioară a evenimentelor în speță. De la Şaguna încoace, de un secol şi jumătate, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a aprobat ca Sinodale un număr de patru ediții ale Bibliei, cele de la 1914, 1936 (Nicodim Munteanu), 1968 şi 2001 (Bartolomeu Anania), ediții care înseamnă de fapt

diortosiri, îndreptări succesive ale unei traduceri de referință, a *Bibliei de la Bucureşti* de la 1688, şi a respins două încercări care vizau schimbări radicale în text, care ambiționau să se constituite în traduceri propriu-zis noi, de autor: *Biblia* lui D. Cornilescu (1921) şi *Biblia* lui Gala Galaction (1938).

Bibliografie

Bota, I., *Maramureşul – leagănul primelor scrieri în limba română,* în vol. *Maramureş*, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 1966, p. 38-46.

Jinga, C., *Traduceri ale Bibliei în limba română,* www.quickbible.net,site consultat la data de 26.12.2008.

Jinga, C., *Traduceri ale Bibliei în limba română,* www.quickbible.net

Păcuraru, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Ed. B.O.R., Bucureşti, 1994, p.70 sq.

Păcuraru, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Ed. BOR, Bucureşti, 1994, p. 135.

*** *Biblia de la Blaj 1795,* Ediție jubiliară, Roma, 2000.

Pavel, E., *Un monument de limbă literară,* în rev. „Observator cultural", nr. 70/2001.

Chindriş, I., *Secolele Bibliei lui Samul Micu,* în rev. „Observator cultural" nr. 70/2001.

*** *Mitropolitul Andrei baron de Şaguna,* Sibiu, Ed. Consist. Episcopal, 1909.

Iuga, N., *Profesorul şi sirena,* Ed. Proema, Baia Mare, 2001, p. 81-83.

Şaguna, A., în: *Biblia,* Sibiu, 1856-1858, p. VI.

Şaguna, A., în: *Biblia,* Sibiu, 1856-1858, p. VII.

Iuga, N., *Profesorul şi sirena,* Ed. Proema, Baia Mare, 2001, p. 84.

Şaguna, A., în: *Biblia,* Sibiu, 1856-1858, p. VIII.

Armonizări şi note discordante în „simfonia” BOR – Statul român după decembrie ’89

Abstract:
Soon after December 1989, the Romanian political power and the Romanian Orthodox Church established that they would have common interests regarding the keeping of some elements of the old leadership structures. A radical severance by the past has never been done, for it existed a certain fear for a complete unbalance and an uncontrolable evolution of State's institutions and Church's hierarchy. Thus, the Orthodox Church and the leading political post-communist party made a series of mutual good turns, with a view to maintaining the status-quo.
At the same time, the political leading manifested occult trends in order to control the Orthodox Church and monopolize for political purposes its huge sphere of influence, since the State had no interest in the existence of a very strong and independent Church. This article shortly analyzes some of these cases.
Key Words*:* Romanian Orthodox Church, Romanian state, Orthodox hierarchy, political power, collaborate with

Colaborarea între bisericile ortodoxe naţionale şi statele naţionale în genere îşi are temeiurile sale istorice, cu relevanţă variabilă în timp.

Statul are suveranitate asupra unui teritoriu, care este de regulă în acelaşi timp şi teritoriul canonic al bisericii ortodoxe a naţiunii respective. Când un stat îşi extinde stăpânirea într-un fel sau altul, biserica ortodoxă îl urmează şi cucereşte şi ea, din punct de vedere canonic, noile teritorii. Cel mai relevant caz de acest fel este cel al Rusiei/fostei URSS (fapt pentru care Biserica Ortodoxă Rusă nu s-a mai considerat pe sine biserică „naţională” rusă, ci „a

treia Romă", după Roma şi Constantinopol). Când România şi-a reintegrat Basarabia pentru scurtă vreme, în timpul războiului, între 1941-1944 a înfiinţat acolo episcopii ortodoxe noi, subordonate Patriarhiei de la Bucureşti, iar după 1945 Biserica Ortodoxă Rusă şi-a re-adjudecat canonic teritoriul în cauză etc. Statul apără cu mijloace militare teritoriul naţional, care este totodată şi al bisericii, în schimb biserica asigură statului sprijinul său moral, pune la dispoziţia puterii politice propria sa putere de influenţă, care este considerabilă şi, în mod explicit sau implicit, legitimează de drept divin puterea politică şi pe conducătorii seculari. În sine este vorba de o simbioză îndelungată, manifestată în plan politic şi eclesiologic ca principiu al „simfoniei", un discurs politico-(omil)etic armonizat pe două voci, a împăratului/domnitorului şi a patriarhului/mitropolitului.

În cazul României contemporane, de după 1989, acordurile dar şi notele false, stridenţele şi bruiajele „simfoniei" stat/biserică, îşi au originile în măsurile administrative întreprinse de către domnitorul A.I. Cuza. Prin Legea secularizării din 1865, Cuza a căutat să aducă Biserica Ortodoxă cu totul sub controlul statului. Episcopii erau numiţi direct de către domn, încălcându-se astfel în mod grav canoanele şi tradiţia bisericii [1]. Principalele proprietăţi ale Bisericii erau expropiate, iar preoţii deveneau salariaţi ai statului. Biserica devenea şi ea un simplu departament în cadrul statului, care urma să se ocupe cu administrarea nevoilor religioase ale populaţiei. Serviciile de Stare civilă şi şcolile au fost luate de la Biserică şi trecute în administrarea statului. Salarizarea preoţilor de la stat a creat pentru Biserică o puternică dependenţă faţă de acesta. Lipsită de proprietăţi, Biserica a fost nevoită să renunţe la aşezămintele de asistenţă socială, spitale, orfelinate, azile, care de asemenea au fost preluate de către stat.

Rolul social al Bisericii s-a redus considerabil. Statul a preluat totodată în mod exclusiv şi afirmarea interesului național iar Biserica, dacă voia să servească interesul național, o putea face numai în mod mijlocit, prin intermediul statului, astfel că şi în Biserica Ortodoxă Română şi-a făcut loc un spirit etnicist specific, cu câteva consecințe mai importante pe termen lung. Pe de o parte, în perioada interbelică, mişcările naționaliste de extremă dreaptă au fost alimentate semnificativ de către spiritul şi oamenii Bisericii, clerici sau credincioşi ortodocşi practicanți. Legionarii țineau parastase înainte sau în loc de şedințele de partid. Apoi, în timpul dictaturii comuniste şi în raport cu propaganda oficială ateistă, Biserica Ortodoxă Română a fost pregătită pentru a supraviețui – şi a supraviețuit – exclusiv în baza funcției sale liturgice, lipsită fiind în esență de atribuțiile sale culturale şi sociale. Colaboraționismul cu puterea comunistă a fost mai pronunțat şi în tot cazul mai sincer atunci când, pe la sfârşitul anilor şaizeci şi în anii şaptezeci-optzeci, politica oficială a regimului comunist a valorificat, cu exagerarea şi falsificarea propagandistică de rigoare, anumite valențe ale culturii naționale. Pe de altă parte, spiritul etnicist al BOR şi-a pus amprenta la modul negativ pe colaborarea pan-ortodoxă, pe discuțiile sistematice cu celelalte biserici ortodoxe, privind în primul rând probleme de ordin canonic. Dialogul inter-ortodox a devenit formal, complezent, lipsit de substanță, camuflând interese naționale egoiste sau divergente sub mantia diplomației de tip bizantin.

Imediat după decembrie 1989, atât puterea politică din România cât şi Biserica Ortodoxă Română s-au văzut confruntate cu probleme similare în ceea ce priveşte legitimitatea, precum şi nevoia de manipulare a maselor, ceea ce a dus la instituirea tacită a unei solidarități aparent inexplicabile între curentul politic post-comunist (FSN-PDSR), pe de o parte, şi BOR pe de altă parte.

Puterea politică provizorie dintre 22 decembrie 1989 – 20 mai 1990 s-a văzut nevoită, sub presiunea străzii, să se declare verbal anti-comunistă, dar în fapt a recurs masiv la prezervarea unor vechi structuri de putere cu denumiri schimbate şi a unor personalităţi care au deţinut funcţii politice şi în perioada comunistă, în special în eşalonul al doilea, pentru a asigura o anumită stabilitate a administraţiei şi a actului de guvernare, faţă cu unele tendinţe real anti-comuniste, dar grevate de incertitudini sau proiecte politice nerealiste, de un anumit soi de „romantism revoluţionar" şi utopie. S-a creat aparenţa că societatea românească nu are practic de ales, că alternativele la o putere postcomunistă în curs de democratizare nu ar fi decât anarhia sau dictatura militară. Elitele politice pre-comuniste, care ar fi putut constitui o alternativă reală la post-comunism, erau deja de mult exterminate.

Un fapt analog s-a întâmplat şi în Biserica Ortodoxă. Imediat după 22 decembrie 1989, pe la începutul lunii ianuarie 1990, s-a constituit celebrul Grup de reflecţie pentru înnoirea Bisericii, o asociaţie destul de eterogenă, alcătuită din duhovnici de înaltă clasă alături de mireni dubioşi, mulţi până atunci fără nici o legătură cu biserica, grup care în fapt a acţionat mai mult ca un grup de presiune împotriva statu quo-ului din ierarhia bisericească, fără obiective clare pentru viitor. În această stare de spirit, s-a înregistrat o primă victorie relativă. La Alba Iulia s-au adunat aproape toţi preoţii din Eparhie pentru a picheta Episcopia, cerând înlăturarea din scaun a ierarhului compromis din cauza colaboraţionismului cu puterea comunistă [2]. Preoţii au reuşit organizarea unui miting maraton, existând în permanenţă între două sute şi trei sute de preoţi, timp de mai multe zile, până când episcopul Emilian Birdaş şi-a dat demisia şi s-a retras la o mănăstire. Adunarea preoţilor constituită ad-hoc a ales în locul lui, drept episcop, pe un preot celib din rândurile lor, actualul arhiepiscop Andrei, iar Sf. Sinod de la Bucureşti, pus în faţa

faptului împlinit, nu a mai ridicat probleme de canonicitate sau legalitate, ci a confirmat alegerea şi a procedat la hirotonirea lui întru arhiereu. Precedentul a fost creat. Ideea a început să prindă şi să se extindă. La Buzău, la sediul episcopiei, preoții au început să se adune în acelaşi scop ca la Alba Iulia. Aici însă a fost posibil ca lucrurile să fie curmate brusc prin intervenția unui reprezentant de primă mărime al puterii politice, viceprimiministrul Gelu Voican Voiculescu. Acesta a intrat înarmat în palatul episcopal, i-a convocat pe preoții protestatari în sala de consiliu, unde le-a explicat cu duhul blândeții că dacă vor dă-l dea jos pe episcopul Epifanie n-au decât, nu-i opreşte nimeni, dar că... nu este momentul acuma, când există pericolul ca „sectele" (cultele neoprotestante) să destabilizeze Biserica Ortodoxă. Să amâne treaba asta pentru altădată [3]. Astfel oamenii s-au întors pe la casele lor, iar „revoluția" nu a mai avut loc, pentru că nu a existat aprobare de la stăpânire.

Între timp, pe 18 ianuarie 1990 patriarhul Teoctist, puternic contestat pe moment din mai multe părți, a anunțat că se retrage din scaun pe motive de sănătate, s-a internat inițial într-un spital din Bucureşti, apoi s-a stabilit la Mănăstirea Sinaia şi a aşteptat cu răbdare evoluția evenimentelor. Retragerea patriarhului Teoctist ar fi însemnat, pentru Biserică, riscul deschiderii unei teribile cutii a Pandorei, fapt conştientizat cu o repeziciune remarcabilă de către cler şi ierarhie.

Biserica Ortodoxă Română era pândită de riscuri majore, atât din interior cât şi din afară. În interior, s-a întrunit Sinodul şi s-a pus problema alegerii unui nou patriarh. Nu se putea pune, în virtutea tradiției, problema unei locotenențe (locum tenens) patriarhale, pentru că Moldova nu avea mitropolit, scaunul de la Iaşi era vacant din 1986. Atunci şi-au anunțat disponibilitatea de a candida pentru postul de patriarh Antonie, mitropolitul Ardealului, şi Nestor, mitropolitul Olteniei. Numai că, spre deosebire de alegerile anterioare, acuma, în ianuarie 1990 exista

presă liberă. Prin intermediul presei, s-a aflat public că cei doi candidaţi la scaunul patriarhal, Antonie Plămădeală şi Nestor Vornicescu, aveau la activ compromisuri cu puterea comunistă mai multe şi mai grave decât patriarhul Teoctist. Este probabil ca la fel s-ar fi întâmplat cu oricare alt patriarhabil în genere, iar opinia publică românească de atunci, puternic acutizată politic, aştepta măsuri de sancţionare imediată şi nu avea deloc exerciţiul evaluării calme, prin demersuri de presă, a persoanelor publice. Întreaga ierarhie a BOR putea fi în principiu culpabilizată şi delegitimată.

Din afară, Biserica Ortodoxă Română s-a văzut într-adevăr confruntată cu „un val puternic, deosebit de activ, diversificat şi vehement de prozelitism neoprotestant” [4]. Acest prozelitism a avut totuşi un succes limitat, pentru că a avut la bază o apreciere greşită a realităţilor româneşti. Predicatorii neoprotestanţi, în special cei veniţi din afară, ştiau că România a fost o ţară cu o dictatură atee şi cu o biserică ortodoxă oficială formalistă şi obedientă, ei îşi imaginau că românii sunt complet decreştinaţi şi că activitatea de evanghelizare trebuie să pornească aici de la zero. În realitate, substratul de religie populară şi sentimentele religioase ale românilor au fost mult mai puternice şi mai persistente decât s-a crezut. Apoi, Biserica Ortodoxă s-a mai văzut confruntată şi cu o „laicitate agresivă” [5], venind din direcţia unor forme incipiente de organizare a societăţii civile, unele aconfesionale şi/sau anti-ortodoxe, care în numele „modernizării” ortodoxiei şi al libertăţii de conştiinţă, îi cereau Bisericii, pe un ton imperativ şi superior, lucruri imposibile, care nu puteau fi acceptate de către Biserică decât cu preţul încălcării principiilor sale canonice şi al abdicării de la misiunea sa soteriologică. Aceste erori de apreciere şi iniţiative greşit întreprinse au avut mai mult un efect paradoxal, i-au îndreptat pe majoritatea românilor din nou către Biserica Ortodoxă.

Rezultatul a fost că în luna aprilie 1990 Sf. Sinod a fost convocat din nou în şedinţă extraordinară, în care s-a anulat Hotărârea de aprobare a demisei din ianuarie a patriarhului, iar Teoctist a fost rechemat de la Sinaia şi reinstalat în funcţie. Anterior acestei şedinţe, toate protopopiatele din ţară, în numele tuturor preoţilor şi credincioşilor, au trimis la Sf. Sinod telegrame prin care au solicitat rechemarea P. F. Teoctist de la Sinaia şi repunerea lui în funcţia de patriarh.

Dacă am realiza, prin comparaţie, un exerciţiu imaginar de istorie contra-factuală şi am presupune că şeful de atunci al statului, Ion Iliescu, ar fi simulat că îşi dă demisia, cerută cu atâta vehemenţă de către opoziţie şi manifestaţii de stradă, este foarte plauzibil că toate CPUN-urile judeţene şi locale ar fi trimis imediat telegrame în numele poporului la CPUN-ul central, rugându-l pe dl. Iliescu să revină asupra demisiei, ca fiind singurul care avea atunci autoritatea necesară şi suficientă în stat, pentru a asigura stabilitatea relativă a instituţiilor şi pentru a preveni alunecarea ţării în anarhie.

Cu toate interesele comune, trebuie remarcat că nici după 1989, relaţia Statul român – Biserica Ortodoxă Română nu a fost totuşi, peste tot, una simetrică ci mai degrabă „asimetrică şi denivelată”[6]. Şi după 1989, urmând canoanelor şi tradiţiei medievale, Biserica Ortodoxă se roagă permanent pentru stat, pentru conducătorii ţării şi ai comunităţilor locale, oricare ar fi ei, iar statul caută de asemenea permanent, mai direct sau mai rafinat, să-şi aservească instituţia ecclesială sau măcar să-i câştige influenţa în momentele electorale.

Formal, Constituţia României (art. 29) garantează libertatea de conştiinţă religioasă pentru toate cultele, libertatea cultelor în ceea ce priveşte modalităţile de organizare, precum şi autonomia bisericii faţă de stat, după cum separaţia între stat şi biserică şi autonomia bisericii faţă de stat erau prevăzute inclusiv în Constituţia României din perioada comunistă [7]. Însă această

autonomie a fost practic în permanență limitată şi ştirbită, inclusiv în perioada post-comunistă, din cauza presiunilor informale ale factorilor de putere politică. Deşi în interiorul autonomiei sale, ca sferă distinctă de putere, Biserica Ortodoxă nu a fost un adversar sau un concurent politic al statului, statul a căutat în permanență şi într-un mod ocultat să limiteze puterea Bisericii; oricine a fost la putere nu a fost interesat să existe o biserică cu adevărat puternică, ci „o biserică care să slujească interesele de partid” [8].

Acest lucru se vede cu claritate şi în cazul nerestituirii unor proprietăți ale BOR confiscate de către comunişti, proprietăți care, dacă ar fi restituite, ar asigura o reală independență economică, socială şi politică a unor parohii sau eparhii în raport cu statul. Cazul clasic este cel al Fondului Bisericesc Ortodox Român din Bucovina, respectiv al Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuților.

După intrarea Bucovinei în componența Austriei, în anul 1783 s-a constituit în Bucovina un Fond Bisericesc Ortodox format între altele din aprox. 200.000 de hectare de pădure, o suprafață imensă care urma să fie administrată de către funcționari imperiali în folosul Bisericii Ortodoxe. Statutul Fondului prevedea ca din veniturile realizate să se facă salarizarea clerului, să se întrețină lăcaşurile de cult, bisericile şi mănăstirile, unele cu o valoare istorică şi arhitecturală remarcabilă, să se asigure misiunea de asistență socială a bisericii şi să se înființeze şi finanțeze o şcoală teologică de nivel superior la Cernăuți [9]. În aproape un secol şi jumătate de existență, până la primul război mondial, putem spune că Fondul Bisericesc Ortodox din Bucovina şi-a îndeplinit obiectivele în totalitate. Apoi, în perioada interbelică, în noul cadru al statului român, Fondul Bisericesc a rămas cu acelaşi patrimoniu în administrarea Mitropoliei Bucovinei. În anul 1948, Mitropolia Bucovinei, mutată din Cernăuțiul ocupat de sovietici la Suceava a fost desființată, la fel a

fost desfiinţat şi Fondul Bisericesc, iar cele 192.000 de hectare de pădure rămase au fost naţionalizate.

După 1990, se reînfiinţează Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor, cu sediul la Suceava, dar proprietăţile Fondului Bisericesc nu au mai putut fi recuperate de la statul român nici până în ziua de azi. Noul arhiepiscop al Sucevei, IPS Pimen a reînfiinţat Fondul Bisericesc cu statut de Asociaţie în subordinea Arhiepiscopiei, dar demersurile sale de redobândire a patrimoniului au fost zădărnicite constant de către puterea politică timp de două decenii. În fiecare an de campanie electorală pentru Parlament şi Preşedenţia României, din 1992 încoace, liderii politici cei mai importanţi i-au cerut IPS Pimen sprijin electoral şi în schimb i-au promis ferm restituirea proprietăţilor după alegeri, apoi, după ce au venit la putere, de fiecare dată l-au tras pe sfoară. Oricât ar părea de bizar, farsa a reuşit în mod repetat. Politicienii de la Bucureşti erau în acelaşi timp în strânse legături financiare şi cu cei care exploatau/exploatează ilegal pădurile Fondului Bisericesc. În sfârşit, în 2004, IPS Pimen nu a mai rezistat şi a răbufnit public. A dat mai multe interviuri în presă, în care a denunţat starea de lucruri existentă, „cârdăşia dintre mafia lemnului şi clasa politică”, ingerinţele în înfăptuirea Justiţiei, explicând totul prin faptul că „lăcomia a întunecat minţile oamenilor politici” [10]. Pe atunci, în vara anului 2004, şef al statului era încă Ion Iliescu. Acesta a fost pur şi simplu surprins de îndrăzneala ierarhului de a critica politicienii, l-a admonestat cu asprime pe IPS Pimen printr-un Comunicat al Preşedenţiei României şi i-a pretins să-şi ceară scuze în mod public. Nu au existat scuze publice, poate şi pentru faptul că presa a produs cu această ocazie o puternică rumoare anti-Iliescu, dar nu se poate ocoli faptul că fostul şef al statului a reacţionat atunci în mod reflex ca un politician obişnuit să dea dispoziţii sau sugestii imperative şefilor Bisericii, ca şi cum aceştia i-ar fi fost subordonaţi pe linie de partid. Ulterior, cu sau fără legătură cu

acest incident, arhiepiscopul Pimen a fost supus unui proces de decredibilizare, prin publicarea unor părţi a dosarului său de Securitate, iar în anul 2008 înalta faţă bisericească nu a mai fost implicată semnificativ în acţiuni electorale. După unii autori [11], faptul a însemnat o încercare de compromitere a ierarhului, pentru tentativa sa de a recupera patrimoniul bisericesc, intrând astfel în conflict pe plan local cu mafia lemnului şi pe plan central cu autorităţile politice.

Un alt exemplu elocvent, clasic, de ingerinţă ocultă a Statului în problemele interne ale Bisericii îl constituie intervenţiile unor lideri politici în procedura de alegere a ierarhului pentru Arhiepiscopia Tomisului, eveniment petrecut la 21 februarie 2001. Au existat doi candidaţi, episcopii Galaction Stângă şi Teodosie Petrescu. Din câte se cunoştea atunci, patriarhul personal, precum şi majoritatea sinodalilor, îl preferau pe PS Galaction, pentru calităţile sale de teolog, de arhiereu, dar şi ca om. Însă, din motive pe care nu le putem dezvolta aici, PS Teodosie era puternic susţinut de către premierul de atunci al României, Adrian Năstase. Era de notorietate publică faptul că cei doi erau foarte apropiaţi. Unul se vedea deja, în viitorul nu foarte îndepărtat, preşedinte al României, iar celălalt patriarh. Adrian Năstase a intervenit diplomatic pe lângă fostul patriarh Teoctist în favoarea protejatului său. Patriarhul l-a refuzat ferm, spunându-i că alegerea de episcop este de competenţa Sfântului Sinod şi a reprezentanţilor Adunării Eparhiale de la Constanţa. Năstase a insistat, dar degeaba. A reuşit să-l capaciteze pe şeful statului de atunci, Ion Iliescu, să intervină pentru Teodosie, dar patriarhul a rămas inflexibil. Atunci Ion Iliescu, nefiind obişnuit ca ierarhii Bisericii Ortodoxe să nu i se supună, şi-a ieşit din fire şi l-a ameninţat la telefon în mod direct şi brutal pe patriarhul Teoctist, cu cuvintele: „Poate vi s-a făcut dor de Sinaia!” [12]. Faţă cu această ameninţare perfidă, patriarhul a cedat şi a acceptat să prezideze o şedinţă a Sf. Sinod în care s-a efectuat o falsificare

primitivă a votului în favoarea episcopului Teodosie, actualul arhiepiscop de la Constanța, o scenă demnă de proza de ficțiune a lui Damian Stănoiu.

Desigur, se pot cita multe alte exemple, pentru a ilustra relația ambivalentă şi chiar ambiguă între Biserica Ortodoxă Română şi puterea politică din România după decembrie 1989, privind serviciile reciproce de ordin politic şi tendințele de subordonare a Bisericii de către factorii de putere politică. O biserică cu un cler salarizat de către stat, cu învățământ teologic finanțat de către stat şi cu construcții de cult sponsorizate de către stat va fi cu necesitate, în mod tacit, relativ obedientă față de partidele aflate la guvernare, va avea un cler adeseori oportunist şi duplicitar în raport cu puterea, dar este vorba şi de o biserică majoritară (cuprinzând, potrivit recensămintelor, 87 % din populația României), care dispune de o influență inclusiv electorală pe măsură, putere de care Biserica Ortodoxă este conştientă şi pe care înțelege să şi-o exercite cu un avantaj maxim pentru sine. O biserică în acelaşi timp creatoare de specific național vreme de secole, pe care statul o va susține şi favoriza într-o oarecare măsură, dar care va reprezenta totodată o miză mult mai importantă atunci când se va pune problema ca puterea politică să recurgă la ingerințe, ascunse ori fățişe, pentru a-şi asigura un relativ control asupra acesteia. Fără interesul comun în prezervarea statu quo-ului, nu se poate explica solidaritatea de acțiune între BOR şi partidele post-comuniste imediat după 1990. După cum, fără luarea în considerare a influenței reale a BOR în rândurile credincioşilor, nu se poate explica lupta surdă dusă de către politicieni pentru acapararea şi manipularea în sens politic a acestei capacități de influențare.

Note:

1. George Enache, „În căutarea Bisericii pierdute”, în *Rost,* 47-48 (ian.-feb. 2007): 16-24.

2. Nicolae Iuga, *Bisericile creştine tradiţionale spre o Etică globală*, Cluj-Napoca, Grinta, 2006, pp. 19-20.
3. Ion Buga, *Rugaţi-vă pentru fratele Teoctist,* Bucureşti, Coresi, 2005, p.340.
4. Nicolae Iuga, Bisericile creştine tradiţionale spre o Etică globală, Cluj-Napoca, Grinta, 2006, p. 20.
5. Alexandru Duţu, „Ortodoxie şi laicitate”, în *Almanah bisericesc*, Bucureşti,1999, p. 66.
6. Stelian Gomboş, „Relaţia Stat-Biserică în prag de aderare la UE”, în *Rost,* 42-42 (august-septembrie 2006), pp. 32-37.
7. Adrian Lemeni and Florin Frunză, *Viaţa religioasă în România,* Bucureşti, Ed. Bizantină, 2005, pp. 10-11.
8. George Enache, „Ierarhul şi comunistul cu faţă umană”, în *Rost* 18 (august 2004), pp. 42-44.
9. Petre Ciobanu, „Fondul Bisericesc Ortodox din Bucovina”, în *Bucovina* 1-2 (1993), p. 26.
10. Nicolae Iuga, *Un muzeu de caricaturi,* Cluj-Napoca, Grinta, 2007, pp. 107-109.
11. Mihai Valica, „Biserica şi Securitatea”, în *Puncte cardinale,* 5, Sibiu, 2008, p. 14.
12. Ion Buga, *Rugaţi-vă pentru fratele Teoctist*, Bucureşti, Coresi, 2005, 120 sq.

Moshe Idel, Maimonide şi Cabala

Abstract:
In this text we have endeavored short incursions in Maimonide's thought in as far as the non-anthropomorphic consideration of God is concerned, as Maimonide regards it as a cause of the Universe rather than anything else, following the Aristotelian philosophy. Paradoxically enough, Maimonide's philosophical and rationalist way of thinking generated as a reaction within the Judaic community the re/affirmation of older mystic traditions, a movement later known as the Kabbalah. Our approach has been guided by the reputed study of the matter belonging to Moshe Idel.

Fără îndoială că Moise Maimonide (născut la 1134 la Cordoba, Spania, mort la 1204 la Cairo, în Egipt) este nu doar un gânditor în cadrele Legii iudaice, ci şi un filosof de anvergură universală, în sensul curent al termenului. Istorici importanți ai filosofiei, începând cu Hegel, îl inserează ca filosof în scrierile lor.

Philon din Alexandria (25 î.e.n.-aprox. 40 e.n.), care a trăit la Roma în ultimii ani ai vieții sale, a fost de altfel primul gânditor evreu care, în împrejurări fortuite, şi-a asumat realizarea unei prime sinteze între teologia ebraică şi gândirea filosofică greacă, scop în care a recurs masiv la metoda interpretării alegorice. După cum se ştie, împăratul roman Tiberiu (14-37 e.n.) a dat un edict prin care, sub pretextul unor tulburări, i-a expulzat pe evrei din Roma. Lui Tiberiu i-a succedat Caligula (37-41 e.n.), împărat care dădea frecvent semne de alienație mintală. Evreii din Alexandria au decis să desemneze dintre ei pe un bărbat învățat, care să fie trimis ca ambasador la Roma, spre a risipi prejudecățile de acolo referitoare la evrei şi spre a obține permisiunea Cezarului ca evreii să se reîntoarcă în capitala imperiului, unde de altfel desfăşurau un comerț profitabil. Soarta a căzut pe Philon. Lui i-a revenit dificila şi

riscanta misiune să arate unui cezar paranoic că învăţătura religioasă a evreilor nu este dăunătoare pentru cetăţenii romani. Philon şi-a pus în joc toată inteligenţa, cultura şi puterea de persuasiune spre a realiza o vastă alegorie pe înţelesul elitei culturale romane, explicând că Dumnezeul unic al evreilor si îngerii Săi pot fi asimilaţi în gândire cu Ideile din filosofia lui Platon (1). În cele din urmă se pare că Philon a murit ucis fiind din porunca împăratului. Însă metoda alegorică iniţiată de către el a rămas ca o permanenţă hermeneutică a filosofiei. La alegorie s-a recurs ori de câte ori tematizarea s-a situat pe zona de interferenţă a teologiei cu filosofia.

Moise Maimonide reia, după mai bine de un mileniu, metoda alegorică a lui Philon. De altfel, două sunt izvoarele principale ale gândirii lui Maimonide: conceptualizările din *Metafizica* lui Aristotel şi metoda alegorică instituită de către Philon. Într-un sens, exact aceste virtuţi filosofice ale lui Maimonide i-au atras mai târziu critici din partea exegeţilor obişnuiţi ai Legii. Lui Maimonide i s-a reproşat că tocmai în *Călăuza rătăciţilor,* o lucrare având drept scop să-i aducă pe cei rătăciţi la calea adevăratei credinţe, tocmai aici a conceptualizat excesiv învăţătura iudaică, sub influenţa puternică a unui gânditor ne-evreu, respectiv Aristotel (2). Dar timpul a demonstrat că tocmai prin gândirea fiinţei lui Dumnezeu în cheia filosofiei aristotelice, Maimonide s-a impus ca un gânditor profund, depăşindu-şi epoca şi limitele unei hermeneutici exclusiv religioase.

Călăuza rătăciţilor, scrierea de căpătâi a lui Maimonide, începe prin a combate *de plano* conceperea lui Dumnezeu în limite antropomorfe. Eliminarea barierelor antropomorfe dintre noi şi Dumnezeu se poate face cu ajutorul filosofiei, în speţă al metafizicii. Dar Maimonide este conştient că aici nu se poate începe cu metafizica, recursul la această disciplină presupunând o periodă relativ îndelungată de pregătire prealabilă. „Este primejdios să începem învăţătura cu

metafizica – zice Maimonide – este ca si cum cineva s-ar apuca să-l hrănească pe un sugar cu pâine, carne si vin. Aceste alimente l-ar ucide, nu pentru că ele ar fi rele în sine, ci pentru că i-ar fi administrate prea devreme" (3). Scrierile sfinte s-au exprimat aşa cum s-au exprimat, scrise fiind cu mii de ani în urmă, pentru că s-au adresat unei umanităţi aflate la începuturile sale, în copilăria sa. Pe măsura trecerii timpului, revelaţia dumnezeiască s-a adâncit şi a progresat, oamenilor le-au fost administrate învăţături tot mai abstracte şi mai subtile, pe măsura maturizării treptate a umanităţii. De aceea, primele învăţături, îmbrăcate în haine antropomorfe spre a putea fi înţelese de către mintea primitivă a oamenilor de atunci, trebuie interpretate în prezent în chip alegoric, spre a putea fi degajată adevărata lor semnificaţie teologică şi filosofică. Ceea ce Maimonide şi întreprinde cu succes.

În revelaţia primară, sistematizată în scris imediat după ieşirea din captivitatea egipteană, Dumnezeu este conceput ca având o multitudine de însuşiri antropomorfe. Anume, în *Geneză* Dumnezeu este reprezentat ca şi cum ar auzi, ar vedea, ar vorbi şi ar lucra la fel ca omul. În consecinţă, lui Dumnezeu I-au fost atribuite mâini şi picioare, auz, vedere şi miros. Concret, Cartea vorbeşte despre: „aşternutul picioarelor lui Dumnezeu" (Isaia, 66,1). Despre „mâna Domnului"(Exod, 9,3; 15,6). Despre "gura Domnului" (Isaia, 1, 20) şi despre „glasul Său" (s. 29, 4). Despre „ochii Lui" (Ps. 11, 4) şi despre "vederea Sa"(II Regi, 19,16). Faţă cu toate acestea, Maimonide ne previne că lui Dumnezeu I s-au atribuit „în chip metaforic" (4) auzul şi vederea. Spre a cunoaşte prin simţuri, pentru a auzi şi a vedea, omul trebuie să aibă un anumit contact cu corpurile, dar în cazul lui Dumnezeu această exigenţă ar fi absurdă. Cunoaşterea prin simţuri este ceva propriu omului, percepţiile trupeşti sunt finite şi schimbătoare, în timp ce cunoaşterea lui Dumnezeu este netrupească şi absolută. Spre a ilustra caracterul inadecvat al acestei concepţii, Maimonide compară efectele acţiunii lui Dumnezeu asupra lumii cu acţiunea focului. Focul acţionează

asupra lucrurilor cu care vine în contact, pe unele le arde, pe altele le coagulează iar pe altele le lichefiază etc. Acestea sunt aparențele. Omul care cunoaşte adevărata natură a focului va şti că focul produce toate aceste efecte printr-o singură însuşire, anume prin căldură. Tot astfel trebuie să fie concepute lucrurile şi cu privire la ființa lui Dumnezeu. Este greşit să-i atribuim lui Dumnezeu mâini, picioare sau organe de văz sau auz. Ci precum focul are ca esență simplă a sa căldura, tot astfel Dumnezeu trebuie să fie conceput ca având "atribute care emană dintr-o unică esență simplă" (5), de natură spirituală.

Atributele lui Dumnezeu ca ființă spirituală sunt de natură personală: ştiință, putere, voință, bunătate, dreptate. Ființa lui Dumnezeu în sine este concepută de către Maimonide în spirit aristotelic: Dumnezeu este o existență care nu are o cauză exterioară, accidentală, ci este o "existență necesară" (6). Fiind în afara timpului, despre Dumnezeu nu se poate vorbi ca despre ceva "născut", nici măcar ca despre ceva "veşnic", atâta timp cât nu se pune problema ca El să fie şi non-veşnic. Cu aceasta, Maimonide intră în zona a ceea ce în teologia iudaică şi creştină s-a numit *via negativa* . Ideea este că orice atribut am afirma noi despre Dumnezeu, acel atribut, întrucât este conceput de către om, este cu necesitate imperfect. Pentru noi, oamenii, negarea imperfecțiunii va însemna perfecțiunea însăşi. Dar pentru a-l înțelege pe Dumnezeu, vom spune despre El că este mai mult decât perfecțiunea pe care i-o putem atribui noi. Negând perfectiunea concepută de către noi în numele unei perfecțiuni absolute, aşa vom fi mai aproape de ființa lui Dumnezeu. "Nu există alt mijloc de a-l înțelege pe Dumnezeu decât prin negație" (7), arată răspicat Maimonide. Evident, demersul nostru trebuie să înceapă prin a nega şi înlătura însuşirile antropomorfe pe care noi, oamenii, I le atribuim impropriu lui Dumnezeu. A atribui lui Dumnezeu însuşiri determinate, înseamnă a adăuga ceva de la noi la esența Sa de maximă simplitate. Aşa cum arăta şi un autor contemporan, I. Epstein, potrivit lui Maimonide,

“tot ce ştim despre Dumnezeu se reduce la faptul că El există şi că noi înțelegem efectele acțiunilor Sale asupra lumii, sub speciile Creației şi ale Providenței”(8).

Iată, aşadar, că, la fel cum focul are ca atribut căldura, şi Dumnezeu are atribute de natură personală, care se interpun între noi şi el. Sau, altfel spus, noi îl cunoaştem cu adevărat pe Dumnezeu numai prin intermediul atributelor sale, care ar fi ca un termen mediu al silogismului, Dumnezeu şi Omul fiind extremele. Interogația care se (im)pune aici este: ce reacții a stârnit acest mod raționalist-aristotelic de gândire în rândul învățaților evrei contemporani lui Maimonide? Răspunsul vom încerca să-l formulăm urmând analizele unei distinse autorități în materie, Moshe Idel, cu opera sa: *Maimonide şi mistica evreiască* (Jerusalem, 1987; trad. rom. Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001).

Moshe Idel abordează apariția cabalei, în acest context, ca o dublă reacție a acesteia față de modul de gândire al lui Maimonide. Etimologic, *kabbalah* înseamnă, în evreieşte, pur şi simplu tradiție. Mulți dintre primii cabalişti s-au numit astfel, iar demersul lor s-a numit cabala, pentru că aceştia s-au decis să dezvăluie unele tradiții mistico-esoterice mai vechi, ca reacție la interpretarea relatării Genezei propusă de către Maimonide în spirit artistotelic (9). Monografia lui Moshe Idel reprezintă prima tratare detaliată a temei.

Idei precabalistice existau de secole, constituind conținutul unor tradiții esoterice care circulau oral, care nu erau nici fixate în scris şi nici învățate din cărți, ci “din gura” unui maestru. Apoi, “mistica evreiască îşi are rădăcinile în Biblia însăşi” (10). Principalele teme esoterice de acest fel sunt două la număr: *maase Bereşit* referitoare la Creația prezentată în primul capitol al Genezei şi *maase Merkava* (Carul divin), o interpretare a celebrei viziuni a profetului Ezechil. Aşadar, o interpretare prin prisma filosofiei lui Aristotel a unor teme străvechi ale gândirii ebraice este ceea ce a generat apariția caballei (11). Consecințele sunt importante, atât

pentru cultura iudaică în particular, cât şi pentru cultura şi filosofia universală. În interiorul iudaismului, apariția literaturii cabalistice echivalează, în opinia unora, cu o adevărată „Renaştere” evreiască (12). În al doilea rând, în planul istoriei filosofiei universale, Maimonide atinge performanța a ceea ce s-a numit mai târziu sistem filosofic. După cum am arătat mai sus, Maimonide îl concepe pe Dumnezeu, în spirit aristotelic, ca pe o existență ce nu are o cauză exterioară. Cinci veacuri mai târziu, Spinoza va defini substanța ca ceva care există în sine şi pentru sine şi nu are nevoie de conceptul altui lucru spre a fi format (13). Astfel, Maimonide ni se relevă ca fiind una dintre verigile de legătură dintre Aristotel şi Spinoza, dintre antichitate şi modernitate.

În al doilea rând, Moshe Idel evidențiază şi un alt aspect al problemei. Cabaliştii considerau că procesul Creației din Geneză (*maase Bereşit)* nu este o cosmogonie în maniera mitologiei şi filosofiei greceşti, ci că aici sunt tratate procese intradivine (14). Într-adevăr, în Geneză, Dumnezeu este desemnat prin cuvântul *Elohim*, care este un plural. Dumnezeu Însuşi vorbeşte cu sine folosind pluralul, de exemplu: “Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră” (Geneza I, 26) etc. Or, Maimonide a ignorat interpretarea mistică a Creației, avansând în locul acesteia o interpretare filosofică, în care Creația este reprezentată ca un raport al lui Dumnezeu cu lumea, nu ca un proces cosmogonic intradivin. Dar ce presupune procesul intradivin? În cabală sunt reprezentate patru lumi succesive, prin care se manifestă Infinitul în finit. Emanația (*atzilut)* lumii nu provine nemijlocit de la Dumnezeu, ci de la *Sefirot* (idei, modele). Sefiroții, zece la număr, constituie intermediarul prin care Dumnezeu “iradiază” elementele universului, fără a-şi diminua cu nimic puterea Sa (15). Prin urmare, cabaliştii vedeau în interpretarea filosofică a relatării Creației o devalorizare a semnificațiilor secrete conținute în teosofia sefirotă.

În această carte a sa, *Maimonide şi mistica evreiască*, Moshe Idel ne relevă, într-un tablou amplu, erudit şi convingător, rolul important jucat de către Maimonide nu doar în plan filosofic, ci şi în impulsul dat de către acesta dezvoltării misticii evreieşti de factură cabalistică.

Note:

W. Windelband, *Filosofia elenistică şi romană*, Iaşi, 1994, p. 96-97.
Mihaela Frunză, în**:** *Filosofie şi religie*, Ed. Limes, Cluj, 2001, p.216
M. Maimonide, *Călăuza rătăciţilor*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000,p.23
Idem, p. 29
Ibidem, p. 32.
Ibidem, p. 37.
Ibidem, p. 43.
I. Epstein, *Iudaismul*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 273.
Moshe Idel, *Maimonide şi mistica evreiască,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pag. 6 sq.
I. Epstein, op. cit., pag. 290 sq.
Moshe Idel, idem, pag. 10.
Ibidem, pag. 11.
Spinoza*, Etica,* E.S.E., Bucureşti, 1981, pag. 5.
Moshe Idel, idem, pag. 19.
I. Epstein, idem, pag. 303.

Ecumenism şi catolicism
în concepția lui Hans Küng

Abstract:
The ecumenical movement is a reality of our present times, but things are far from being plain and simple.
Christian Churches acknowledge as ecumenism the need to commonly assume solutions to some general social and moral issues. But when it comes to a real, effective get-together, be it ecclesiastic or sacramental, betwen the Catholic Church on the one hand the Orthodox Churches on the other, the attempt is blocked by the Catholic principles concerning the Pope's infailibility anh his primate.
This article analyzes the critical stance af the Catholic theologian Hans Küng, regarding the ecclesiologic principles of the Catholic Church.
Key words: ecumenical movement, Hans Küng, Pope's infailibility, Pope's primat, Catholic Church, Orthodoxes Churches.

1. Preambul

În ultimul deceniu al secolului trecut, deceniu scurs între căderea regimurilor comuniste şi împlinirea a două milenii de religie şi cultură creştină, s-au consumat mai multe demersuri ecumenice care, din nefericire, nu şi-au atins obiectivele propuse. Probabil şi datorită faptului că unele dintre aceste demersuri au fost greşit întreprinse din capul locului.

Un exemplu de fals ecumenism ar putea fi ilustrat prin următorul procedeu. Se ia o biserică tradițională determinată, Ortodoxă sau Catolică, în care se provoacă breşa unei „reforme” de factură neoprotestantă (de exemplu problema căsătoriei religioase a homosexualilor, a accesului femeilor la sacerdoțiu etc.) sau, cum este cazul în curentul numit New Age,

de factură veche orientală, într-o formă degradată. Apoi este demolată cu uşurinţă partea „reformată" în acest fel, iar din molozul rezultat se încearcă edificarea unei noi biserici pretins ecumenice, ruptă de propriile tradiţii. Aici, prin „ecumenism" se înţelege nu reunificarea principalelor biserici creştine existente, din care se rezulte o singură biserică întărită, ci obiectivul îndepărtat este discreditarea bisericilor creştine tradiţionale şi instituirea unei religii unice, sincretică, oarecum păgână şi panteistă, ca pandant fals-religios al globalizării economice şi politice. Este de înţeles de ce bisericile creştine tradiţionale sunt împotriva unui astfel de „ecumenism".

Cu toate acestea, problema ecumenismului nu poate fi ocolită, fiindcă principalele biserici creştine, Catolică şi Ortodoxă, în condiţiile istorice ale prezentului, evoluează oarecum natural una spre cealaltă. Aşa cum arăta şi J. Meyendorff: „Ortodoxia nu mai este azi numai o biserică orientală, după cum creştinismul occidental încetează de a fi numai occidental" [1].

2. Tezele lui Hans Küng

După al doilea război mondial, Biserica catolică a avut serioase motive de reflecţie. Evenimentele au zdruncinat nu doar Biserica în calitate de instituţie, ci şi valorile morale fundamentale pe care aceasta se bazează şi pe care le propagă. Astfel că ierarhia acestei Biserici a decis convocarea unui Sinod (Conciliu). Acest Conciliu, minuţios pregătit, s-a desfăşurat între 1962-1965 la Vatican şi a intrat în istorie sub denumirea de Conciliul Vatican II. Era al doilea al Bisericii catolice din ultima sută de ani, după Conciliul Vatican I încheiat în anul 1870. Abia la Conciliul Vatican II, deci în a doua jumătate a secolului XX, a fost desfiinţată Inchiziţia în mod explicit şi a fost anulat Indexul cărţilor interzise.

Obiectivele declarate ale Conciliului Vatican II erau: reconstrucția Bisericii Catolice pe temeiuri evanghelice, reconcilierea bisericilor creştine, descoperirea unor noi raporturi mutuale între creştini şi evrei, angajarea unui veritabil dialog cu alte religii din lume. După Vatican II, mulți teologi catolici dar şi ortodocşi şi protestanți au crezut că a sosit momentul unei înnoiri profunde a spiritului creştin. Printre ei s-a aflat şi Hans Küng.

Teologul catolic Hans Küng s-a născut în 1928 în Elveția şi a contribuit, în calitate de expert, la pregătirea Conciliului Vatican II. A fost apoi profesor de Teologie ecumenică la Universitatea din Tübingen, până la retragerea sa la pensie, în 1996. După încheierea Conciliului, Küng şi-a publicat punctele de vedere personale, care s-au bucurat de un puternic ecou în lumea întreagă. Acestor tendințe înnoitoare li s-a pus capăt de către Sf. Scaun, mai precis de către Sf. Congregație pentru Doctrina Credinței (succesoarea fostei Închiziții), prin publicarea Declarației *Mysterium Ecclesiae,* la 5 iulie 1973.

Dar ce anume conținea propunerea de reconstrucție a Bisericii Catolice făcută de către Hans Küng? Care au fost ideile sale şi de ce a trebuit să fie contrazise prin poziția oficială a Bisericii Catolice?

În rezumat, tezele sale sunt următoarele.

Despre libertatea în teologie. Aici Küng revendică un mai mare grad de libertate de opinie pentru teologul contemporan: „În vechile dicționare de teologie catolică nu se găsea cuvântul libertate, sau atunci când se găsea acesta trimitea la cuvântul lege. Or, lipsa de libertate înseamnă o sacrificare a intelectului” [2].

Despre metodă. Küng susține necesitatea înnoirii metodei în teologie, respectiv revendică pentru teologi dreptul de a face o „teologie ştiințifică”, prin aceasta înțelegând „o teologie construită cu mijloacele raționamentului logic, plecând de la datele corecte ale relevației şi ale istoriei” [3]. Spre deosebire de aceasta, teologia neştiințifică trebuie repudiată, deoarece operează cu

noțiuni problematice, fără a le clarifica; reia teze tradiționale, fără a le reexamina critic în raport cu rezultatele exegezei contemporane; răspândeşte păreri preconcepute asupra altor biserici; armonizează necritic textele Sf. Scripturi ş.a.m.d. În schimb, teologia ştiințifică este posibilă, sub condițiile onestității, sincerității şi libertății teologului [4]. În absența acestor condiții, rezultă o teologie aservită şi caricaturală.

Despre interpretare în teologie. Într-o carte consacrată viitorului Bisericii Catolice, Küng are un capitol intitulat chiar: „Manipularea adevărului" [5]. Aici el arată că teologia catolică oficială utilizează în general două metode de interpretare, anume metoda pozitivistă şi metoda speculativă. În ceea ce priveşte interpretarea pozitivistă, aceasta nu ține seama nici de context, nici de o posibilă evoluție a formulărilor dogmatice. Nu ține seama nici de faptul că unii termeni pot fi de neînțeles pentru vremea noastră, şi nici de faptul că baza exegetică a unor formule poate fi perimată. Pe de altă parte, interpretarea speculativă caută să înlăture neajunsurile celei pozitiviste, dar „violentează textul", îi conferă în timp aceluiaşi text sensuri diferite, uneori chiar opuse. În vederea depăşirii impasului, Küng propune o altă hermeneutică, o interpretare numită de către el istorică. Această interpretare istorică ar fi singura care ar răspunde exigenței de sinceritate teologică şi ar face posibilă reformularea dogmelor. Cel puțin în ceea ce priveşte canoanele adoptate la Sinoade, respectiv decretele emise la Concilii, este evident că trebuie interpretate în chip istoric. Interpretarea unui astfel de act presupune răspunsuri la întrebări precum: ce au înțeles participanții la un sinod prin ceea ce au spus în timpul şi în locul lor? Ce oponenți aveau în vedere? Ce şcoli teologice şi personalități se aflau în spatele părerilor lor? Ce alți factori au influențat judecata lor? Ş.a.m.d. Biserica trebuie să admită că uneori a greşit şi, atunci când îşi schimbă părerea, trebuie să admită că şi-a schimbat-o.

Despre limitele Bisericii. Hans Küng va relua cunoscuta formulă „Extra Ecclesiam nulla salus”, o formulă care a făcut nu doar o carieră îndelungată, ci a ocazionat în timp şi multe interpretări contradictorii, spre a încerca o definire a Bisericii. Anume, Küng se întreabă: „extra” care Biserică? [6]. După opinia sa, astăzi nu se mai poate susține la modul serios că cei din afara Bisericii Catolice nu se mai pot mântui. A încerca să pui azi în practică această formulă ar însemna intoleranță, iar a păstra formula fără a încerca să o aplici ar însemna duplicitate [7]. Prin „Ecclesia” nu se poate înțelege exclusiv Biserica Catolică. Küng consideră că se poate neutraliza axioma, plecând de la cea mai simplă statistică. Din totalul populației pământului, numai aproximativ o treime sunt creştini şi din această treime, numai aproximativ jumătate sunt catolici. Ce se va întâmpla cu ceilalți 5/6 din populația pământului care nu sunt catolici? Pot fi tratați toți ca fiind „extra Ecclesia”? În concluzie, Küng nu este de acord cu două lucruri: cu considerarea Bisericii Catolice ca fiind singura Biserică adevărată, şi cu condiționarea mântuirii de apartenența la această Biserică. El consideră că denumirea de „biserică” trebuie acceptată pentru orice comunitate care se sprijină pe învățătura Evengheliei, care crede în Hristos şi celebrează Euharistia. Prin urmare, este evident că trebuie să ieşim din limitele Bisericii Catolice, atât în ceea ce priveşte ecclesiologia, cât şi în ceea ce priveşte soteriologia. Pe de altă parte, însă, definirea în acest fel a Bisericii, fără a include şi ierarhia, plasează concepția teologului catolic Küng în sfera neoprotestantismului.

Despre primatul papal. Hans Küng observă că între cele două Concilii, Conciliul I Vatican (1870) şi Conciliul II Vatican (1965), respectiv timp de aproape un secol, primatul papal a evoluat spre „absolutism” [8]. Pentru a se elucida această problemă, trebuie să se răspundă la următoarele trei întrebări: a) Se poate justifica în textele evanghelice un primat al lui Petru? b) Se poate demonstra istoric că primatul lui Petru a existat? Şi

c)Există argumente că episcopul Romei este succesorul lui Petru în ceea ce priveşte primatul? Numai că la aceste întrebări, care derivă una din alta, răspunsurile lui Küng sunt negative.[8] În ceea ce priveşte primatul lui Petru, textele evanghelice nu îi conferă acestuia o putere monarhică şi juridică asupra Bisericii, aşa cum şi-au asumat-o papii mai târziu, ci doar o putere istorică mai deosebită, dacă nu chiar (în spirit autentic creştin) un „primat" al slujirii, nicidecum unul al dominării. Apoi, chiar dacă primatul lui Petru ar fi existat, în sensul conferit de papalitate, nu se poate demonstra permanenţa şi continuitatea acestui primat. Noul Testament nu vorbeşte nimic despre o eventuală prezenţă a lui Petru la Roma şi, *a fortiori*, nici despre sfârşitul lui aici, respectiv despre instituirea unui succesor. Există şi autori care susţin că o presupusă prezenţă a lui Petru la Roma nu este altceva decât un fals pios, fabricat mult mai târziu, exact în scopul justificării primatului papal. Deci, istoriceşte nu ştim pozitiv dacă Petru a fost la Roma şi, dacă da, ce a făcut acolo [9]. Tradiţia creştinismului primar nu cunoaşte nici un episcop cu autoritate monarhică, nici la Roma şi nici altundeva. În primele veacuri creştine, episcopia Romei nu a revendicat nici un primat. Papii s-au bucurat cândva de o putere temporală, dar astăzi această putere a fost pierdută în mod semnificativ. În concluzie, teoria primatului nu poate fi susţinută nici biblic şi nici istoric. Soluţia ar fi, din partea papei, „renunţarea spontană la putere", lucru posibil după Küng pentru cel care „a înţeles mesajul lui Iisus şi Predica de pe Munte" [10]. Küng chiar o cere în mod expres: „Conducerea autoritară a unui singur om, care nu are acoperire nici în constituţia originară a Bisericii, nici în mentalitatea democratică actuală (...), trebuie să fie înlocuită cu o conducere colegială a Bisericii, la toate nivelele: parohial, eparhial, naţional şi universal" [11].

Despre infailibilitate. Conceptul infailibilităţii poate fi definit în raport cu mai multe perspective din care poate fi privit: în raport cu Dumnezeu, cu Biblia, cu Biserica, cu Sinoadele şi – în

fine în raport cu definițiile dogmatice formulate de către papă. La origini, infailibilitatea a fost rezervată cu sens deplin doar lui Dumnezeu. Biblia, după Küng, poate să fie infailibilă în sens dogmatic, dar nu şi în privința unor date istorice, geografice sau amănunte de ordin ştiințific: aceasta nu afectează însă deloc autoritatea doctrinară a Bibliei [12]. Biserica, de asemenea, întrucât este alcătuită din oameni, se poate înşela şi poate înşela şi pe alții. Cu toate acestea, după Küng, „Biserica rămâne fundamental în adevăr, iar erorile asupra unor chestiuni particulare nu o fac să iasă din adevăr" [13]. În ceea ce priveşte Sinoadele, li se atribuie infailibilitate, deşi multe Sinoade s-au dovedit istoriceşte a nu fi fost deloc infailibile. Există şi sinoade care au corijat sinoadele precedente, deci dacă Biserica a revenit ulterior asupra unor definiții, evident că acestea nu pot fi considerate infailibile. În fine, infailibilitatea papei – aceasta este definită de către Conciliul I Vatican, la 1870, în felul următor: „Când episcopul Romei (...), în virtutea supremei sale autorități apostolice, defineşte că o învățătură cu privire la moravuri trebuie ținută de către întreaga Biserică, el posedă, în virtutea asistenței divine care îi este promisă Sfântului Petru, acea infailibilitate pe care divinul Răscumpărător a voit să o acorde Bisericii Sale (...). Aceste definiții ale episcopului Romei sunt de la sine ireformabile".

Principiul infailibilității papale adoptat la 1870 a stârnit vii controverse chiar în rândurile teologilor catolici. S-a spus bunăoară că papa nu poate fi infailibil, deoarece infailibil propriu-zis este numai Dumnezeu. Că Papa nu trebuie separat de Biserică prin infailibilitate etc. Hans Küng merge până acolo, încât se întreabă: „Ce s-ar întâmpla dacă la un moment dat la Roma ar apărea un papă eretic?" [14], sau dacă măcar ar apărea un conflict între papă şi Biserică. Evident, Küng se pronunță împotriva infailibilității papale.

3. Reacția Bisericii Catolice

După cum am arătat mai sus, Hans Küng a participat ca expert teolog la pregătirea Conciliului Vatican II, desfăşurat între 1962-1965. După aceea, între 1965-1972, el şi-a publicat punctele de vedere în mai multe cărți. Reacția Bisericii catolice față de propunerile de reconstrucție avansate de către Küng a fost materializată în textul intitulat: *Declarație pentru apărarea doctrinei catolice despre Biserică împotriva unor erori contemporane,* text datat la 5 iulie 1973, publicat imediat în mai multe limbi (germană, engleză, franceză, [15], italiană) şi cunoscut sub numele de *Mysterium Ecclesiae*, după primele cuvinte cu care începe versiunea latină. Documentul a fost emanat de la Sfânta Congregație pentru Doctrina Credinței, succesoarea actuală a vechii Inchiziții. Cu toate acestea, Declarația este adaptată spiritului contemporan, ea nu menționează numele lui Küng şi ca atare nu pronunță nici o excomunicare sau condamnare. Dar, pe de altă parte, *Mysterum Ecclesiae* ia pas cu pas o atitudine clară împotriva tezelor lui Küng, pe care implicit le consideră „erori”, după cum urmează:

(1) Küng credea că poate revendica pentru teolog o anumită libertate de cercetare şi interpretare. Față de această pretenție, Declarația *Mysterium Ecclesiae* arată: „Adevărata libertate a teologilor trebuie să rămână limitată de Cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum a fost el păstrat şi explicat fidel în Biserică, şi aşa cum este el învățat şi explicat de Magisterul viu al păstorilor (adică adunarea episcopilor – n.n.), şi în primul rând de păstorul universal” (adică de către papă) [16]. Iată aşadar că libertatea teologului, abia afirmată, este imediat limitată de o serie de condiționări succesive, în care cuvântul papei, „păstorul universal”, apare situat cel puțin la egalitate cu cuvântul lui Dumnezeu.

(2) În privința interpretării, Küng cere doar dreptul la o interpretare istorică. Dar *Mysterium Ecclesiae* declară: „Adevărurile pe care Biserica înțelege să le învețe în mod real, prin formulele sale dogmatice, sunt fără îndoială distincte față de concepțiile schimbătoare, proprii unei epoci determinate” [17]. Aşadar, formulele dogmatice sunt excluse de la orice schimbare, prin urmare orice tentativă de (re)interpretare istorică este eliminată apriori.

(3) Despre Biserică, Küng a încercat să dea o definiție cât mai cuprinzătoare, aşa încât aceasta să includă în ea cât mai mulți creştini, nu doar pe catolici. Ce spune despre acest lucru Declarația: „Există o singură Biserică (...), Biserica Catolică, condusă de succesorul lui Petru şi de episcopii care sunt în comuniune cu el (...). Numai Biserica Catolică posedă în întregime adevărul dumnezeiesc revelat şi toate mijloacele pe care Dumnezeu le-a stabilit pentru mântuirea oamenilor [18]. Iată că, la anul 1973, *Mysterium Ecclesiae* ne trimite înapoi în Evul Mediu; cine se află în afara Bisericii catolice este destinat flăcărilor iadului.

(4) Despre primatul papal, Küng arată că un primat de jurisdicție nu se poate susține nici pe exegeza biblică, nici pe tradiția bisericească şi nici pe fapte istorice. Fără să aducă nici argument prin care să-l contrazică pe Küng, *Mysterium Ecclesiae* repetă vechea frază că: „Prin instituire divină, numai păstorilor succesori ai lui Petru le aparține dreptul de a învăța creştinii în chip autentic”.

(5) În ceea ce priveşte infailibilitatea, în afară de aceea a lui Dumnezeu, Küng nu recunoaşte nici o altă infailibilitate absolută. Dar Declarația Sf. Congregații adaugă o condiție ad-hoc, într-un chip vag mistificat: „Dumnezeu Însuşi, care este în chip absolut infailibil, a binevoit să comunice Bisericii o oarecare infailibilitate participată (...). În persoana succesorului lui Petru este concentrată grația infailibilității întregii Biserici, atât a

credincioşilor, cât şi a păstorilor” [19]. Practic se întâmplă ceea ce a semnalat şi un teolog român [20]. Conciliile de la Vatican au uzurpat infailibilitatea Bisericii spre a o conferi Papei.

4. Epilog

Cinci ani mai târziu după *Mysterium Ecclesiae*, în 1978, a fost ales papă Ioan Paul al II-lea. La numai doi ani de la întronizare, Ioan Paul al II-lea a inițiat primul dialog cu adevărat eficient cu Biserica Ortodoxă. Anume, în 1980 a fost creată o Comisie mixtă internațională pentru Dialog Teologic între Biserica Catolică şi Biserica Ortodoxă. Această comisie este alcătuită pe de o parte din reprezentanții a 14 biserici ortodoxe naționale, de regulă mitropoliți sau episcopi, şi pe de altă parte dintr-un număr egal de reprezentanți ai Vaticanului, cardinali, preşedinți ai diverselor Consilii pontificale şi episcopi primați ai bisericilor catolice din diferite țări. Această Comisie s-a întrunit mai întâi la Bari, în Italia, în 1986 şi 1987, la Freissing în Germania (în 1990), apoi la Balamand în Liban (în 1993). Progresele au fost uriaşe. După „schisma” din 1054, între Biserica Catolică şi cea Ortodoxă au urmat câteva tentative de dialog nereuşite (de exemplu Conciliul de la Florența din 1439), câteva tentative nefericite de fuziune prin „uniație” (în Bielorusia, Ucraina şi Transilvania), dar mai ales peste toate acestea s-au aşternut aproape o mie de ani de imobilism. Şi iată că, în mai puțin de un deceniu, prin lucrările Comisiei mixte sus-amintite, s-a convenit (la Bari) că Sf. Taine administrate de cele două biserici, Catolică şi Ortodoxă, au aceeaşi valoare, că diferențele dintre ele țin doar de tradiția istorică şi că aceste diferențe nu sunt ireductibile. De asemenea, s-a căzut de acord (la Balamand, în 1993) că, de vreme ce ambele Biserici asigură în chip egal mântuirea credincioşilor, nu se va mai face prozelitism din partea vreuneia împotriva celeilalte. Sunt paşi de o însemnătate crucială în direcția ecumenismului autentic.

Pe de altă parte, Hans Küng a avut ocazia să-şi facă retrospectiva propriilor idei, vreo douăzeci de ani mai târziu. În 1986, el a revenit cu o nouă carte: *De ce sunt încă creştin?* [21]. Aici el îşi enumeră mai întâi decepțiile. În Biserica catolică, afirmă Küng, spiritul Conciliului II Vatican i-a speriat pe papi şi Curia Papală; aceştia au făcut tot posibilul ca să-i stopeze evoluția [22]. Roma, deşi se arată deschisă în exterior, mai ales în chestiunile sociale în care este implicată, se închide în interior, în ceea ce priveşte reconstrucția ecclesială, libertatea creştină şi creativitatea spirituală. În Biserica Catolică există numeroase contradicții de neînțeles. Biserica vrea să lupte împotriva sărăciei în lume, dar interzice contracepția considerând-o imorală. Biserica se pronunță pentru cauza drepturilor omului, dar îşi intimidează teologii proprii, chemându-i la ordine şi interzicând clerului să se căsătorească. Biserica catolică se pronunță pentru ecumenism, dar interzice să se atingă cineva de infailibilitatea papală. Rezultatul este, după Küng, că numeroşi bărbați şi femei, foşti catolici practicanți, părăsesc Biserica, pentru că aceasta nu este în stare să adopte un nou stil de viață, creştină, creatoare. În multe biserici catolice din lume se asistă la o cădere înfricoşătoare a practicii religioase.

Cu toate acestea, Küng nu poate să nu se întrebe: ce îl poate lega pe un om de această Biserică? De ce trebuie perseverat în ea? În condițiile în care adevărata reconstrucție a acestei Biserici este puțin semnificativă, când eşti nevoit să înoți în contra curentului, când ideile tale nu promovează decât ostilitate sau chiar ură – atunci trebuie să spui „da” sau „nu” într-un interval de câteva zile.

Răspunsul lui Küng este afirmativ. După el, există motive generale, care trebuie să ne facă să perseverăm, motive la care chiar şi necreştinii ar putea să subscrie [23]. Anume, orientarea fundamentală în viață nu se poate schimba în mod superficial. Există apoi şi motive particulare, pe care Küng, în calitatea sa

declarată de creştin care a luat în serios urmarea lui Hristos, le adaugă aici. Mesajul lui Hristos nu poate fi stabilit prin meschinăria intereselor de grup, prin caracterul limitat al mijloacelor, prin insuficienţa activităţii sau prin eşecul într-o activitate anume. În această lumină, puterea se poate manifesta în neputinţă, forţa în slăbiciune, grandoarea în mizerie şi conştiinţa de sine în smerenie.

În final, Küng declară că viitorul Bisericii Catolice a început deja, că voinţa de reconstrucţie nu mai este apanajul unui grup restrâns. Că o nouă polarizare a opiniilor în interiorul Bisericii este surmontabilă. Că cei mai mulţi preoţi şi episcopi spun „da" unei reconstrucţii radicale. Că această tendinţă din Biserica Catolică se sprijină pe forţe creatoare din alte biserici. Că Biserica catolică nu poate să oprească evoluţia lumii şi nici să o întoarcă în Evul Mediu sau în epoca Contra-Reformei [24].

În principiu, oricare dintre noi care s-a născut creştin poate oricând să-şi părăsească biserica şi religia, să se declare ateu ori să adopte o altă religie sau vreo sectă exotică. Şi chiar dacă cineva aparţine doar formal vreunei biserici creştine şi rămâne astfel toată viaţa, sau chiar dacă vreun practicant fervent al unei biserici decide matur şi conştient să-şi schimbe confesiunea şi să părăsească creştinismul, aceste componente nu schimbă cu nimic esenţa lucrurilor. Trecerea unui creştin la o altă denominaţiune religioase rămâne o schimbare pur nominală. Fiindcă în fiinţa noastră profundă creştinismul rămâne perpetuu, ca o resorbţie spirituală implicită. Suntem vrând-nevrând, produsul unei culturi creştine.

În general, Bisericile creştine contemporane se declară în principiu de acord cu mişcarea ecumenică. Cu toate acestea este posibil ca, în confruntare cu practica istorică, ecumenismul să se dovedească a fi o simplă utopie. Pentru că, prin "ecumenism", biserici diferite înţeleg lucruri diferite.

Pe de o parte, în măsura în care ecumenismul contemporan presupune, ca substrat politic, o tendință în sensul edificării unei religii mondiale unice, ca efect al globalizării, acest tip de ecumenism este poate acceptat de către unele culte neoprotestante, dar este respins energic de către bisericile tradiționale, care se văd aici confruntate cu o amenințare directă la adresa propriilor tradiții.

Pe de altă parte, în măsura în care ecumenismul presupune doar atenuarea diferențelor istorice între bisericile tradiționale şi o recunoaştere reciprocă a valorii soteriologice a practicilor sacramentale, demersul este grevat de principiile Bisericii Catolice, de pretenția acesteia referitoare la recunoaşterea primatului papal şi a infailibilității papei. Analizele critice ale lui Hans Küng asupra Bisericii Catolice sunt concludente în acest sens.

Bibliografie:

1. Meyendorff, J., *Orthodoxie et Catholicité,* Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 41.
2. Küng, Hans, *Liberté du chrétien*, Coll. „Méditations Théologiques", Paris, 1967, p.13
3. Küng, Hans, *Liberté du chrétien*, Coll. „Méditations Théologiques", Paris, 1967, p. 97
4. Küng, Hans, *Liberté du chrétien*, Coll. „Méditations Théologiques", Paris, 1967, p.122
5. Küng, Hans, *Être vrai, L'avenir de L'Eglise*, Paris, 1974, p.170 sq.
6. Küng, Hans, *Liberté du chrétien*, Coll. „Méditations Théologiques", p.163
7. Cf. Jacques Sarano, *L'homme double. Dualité et duplicité*, Ed. De L'EPI, Paris, 1979, p.193
8. Küng, Hans, *Qu'est-ce que L'Eglise?*, Desclée, 1972, p.90
9. Küng, Hans, *Qu'est-ce que L'Eglise?*, Desclée, 1972, p.124
10. Küng, Hans, *Qu'est-ce que L'Eglise?*, Desclée, 1972, p.167
11. Küng, Hans, *Être vrai, L'avenir de L'Eglise*, Paris, 1974, p.204
12. Küng, Hans, *Infaillible?*, Desclée, 1971, p.220

13. Küng, Hans, *Être vrai, L'avenir de L'Eglise*, Paris, 1974, p.164
14. Küng, Hans, *Infaillible?*, Desclée, 1971, p.104
15. Am utilizat versiunea franceză: *Déclaration „Mysterium Ecclesiae”...* în rev. „La Documentation Catholique” nr.14/73
16. *Déclaration „Mysterium Ecclesiae”...* în rev. „La Documentation Catholique” nr.14/73 p.665
17. *Déclaration „Mysterium Ecclesiae”...* în rev. „La Documentation Catholique” nr.14/73**,** p.670
18. *Déclaration „Mysterium Ecclesiae”...* în rev. „La Documentation Catholique” nr.14/73**,** p.665
19. *Déclaration „Mysterium Ecclesiae”...* în rev. „La Documentation Catholique” nr.14/73**,** p.665
20. Plămădeală, Antonie, *Ca toți să fie una*, Ed. BOR, Bucureşti, 1979, p.246
21. Küng, Hans, *Pourquoi suis-je toujours chrétien?,* Le Cénturion, Tübingen, 1986
22. Küng, Hans, *Pourquoi suis-je toujours chrétien?,* Le Cénturion, Tübingen, 1986, p.68 sq
23. Küng, Hans, *Pourquoi suis-je toujours chrétien?,* Le Cénturion, Tübingen, 1986 p.72 sq
24. Küng, Hans, *Pourquoi suis-je toujours chrétien?,* Le Cénturion, Tübingen, 1986**,** p.74

Teoria efectelor perverse

Abstract:
Here we have critically analised certain optimistic and simplified views on social determinism and we have consequently analised the theorie's prediction capacity as regard the forthcoming evolution of society. During this critical examination we have revealed the rol of the unconscious, irrational and random factors which contribute to the creation of historic events. We have also revealed the nature of emergent causality, as a specific type of causality, which blends on hazard and shows the value at the light.
Keywords: predictability, global evolution models, social emergence, perverted effects, causality

Problema cauzalității emergente, adică a acelui tip de cauzalitate care nu poate fi anticipată nici ca apariție şi nici ca manifestare a consecințelor, a fost reluată, în perioada postbelică, prin contribuțiile antropologului american J.H. Steward. Potrivit acestuia, există efecte, respectiv evenimente istorice care nu pot fi deduse din cauze, chiar dacă noi am cunoaşte cauzele exhaustiv şi chiar dacă aceste cauze ne apar nu doar ca necesare ci şi ca suficiente. Procesul istoric în ansamblu poate fi determinabil, dar nu şi predictibil (1). În procesele evolutive, „nu există nimic care să preordoneze dezvoltările ulterioare" (2). În nici o epocă istorică, plecând de la datele prezentului, nu au putut fi prezise invențiile viitorului. De exemplu, în sec. al XVIII-lea, nimic nu-i îndreptățea pe oameni să prezică inventarea electricității sau a motorului cu ardere internă, după cum în sec. al XIX-lea nimic nu-i îndreptățea pe oameni să prezică evoluția tehnicii de calcul sau utilizarea energiei nucleare ş.a.m.d.

Există, desigur, anticipări pronunțate şi atrăgătoare, în genul literar numit science-fiction. Scriitorul Jonathan Swift (1667-1745) a anticipat cunoaşterea fizico-chimică a fotosintezei. Alt scriitor celebru, Jules Verne (1828-1905) a anticipat

submarinul sau zborurile spațiale. H.G. Welles (1866-1946) a anticipat relativitatea timpului şi aselenizarea. Dar toate anticipările în genere sunt anticipări nu predicții, nu sunt ceva sistematic ci contingent, sunt bazate pe fantezie şi nu pe deducții ştiințifice care pleacă de la starea prezentă a lucrurilor, apoi sunt ceva relativ la domeniul tehnicii, nu la mersul istoriei umane.

Există, e adevărat, anticipări şi încercări de previziune şi în domeniul evoluției istoriei umane, dar aici lucrurile stau altfel. În materie de previziune sau clarviziune istorică, antichitatea i-a dat pe magi în civilizația babiloniană, pe profeți în civilizația iudaică, pe auguri în civilizația romană şi câteva oracole renumite în civilizația greacă. Erau persoane care se bucurau de un respect mistic, de o celebritate rară şi de o autoritate indiscutabilă, mai presus de oameni, de origine divină, care nu putea fi pusă la îndoială, deşi profețiile lor au fost adesea infirmate violent şi au condus la adevărate dezastre pentru popoare şi împărății ce păreau nepieritoare. Înainte de a pleca la războiul împotriva grecilor, tradiția spune că regele persan Xerxes a consultat un oracol, iar oracolul i-a prezis că va distruge un stat mare. Profeția era suficient de ambiguă ca să se poată adeveri şi la modul pervers, în sensul că până la urmă regele persan şi-a distrus propriul stat.

Nici previziunile din epoca modernă nu au un statut mai bun. Karl Marx a pretins în *Capitalul* (1867), o scriere cu caracter ştiințific în plan economic, dar structurată ca metodă pe baza imitării necritice a *Logicii* lui Hegel, că a găsit legitatea generală a istoriei umane, constând în succesiunea necesară a modurilor de producție, în virtutea cărei succesiuni după capitalism urmează cu necesitate comunismul, o orânduire superioară în raport cu precedenta. După cum se ştie, istoria ulterioară a evoluat în aceeaşi manieră perversă şi a infirmat la modul tragi-comic şi această predicție realizată aparent pe baze ştiințifice.

Față cu această incapacitate a oamenilor de a-şi prezice propria istorie s-a avansat o explicație**.** S-a spus bunăoară (3) că decalajul care există între funcția predictivă a ştiințelor naturii şi cea a ştiințelor sociale se explică pe de o parte prin complexitatea vieții sociale, iar pe de altă parte prin stadiul incipient în care s-ar afla ştiințele sociale în raport cu cele ale naturii. Ambele presupuneri sunt eronate.

Ştiințele sociale nu sunt istoriceşte în urma ştiințelor naturii, dacă admitem (şi trebuie să admitem) că Istoria începe cu Herodot (sec. V î.H.), iar Ştiința politică cu Platon şi Aristotel (sec. V-IV î.H.). *Etica* lui Spinoza (1677) a fost elaborată în maniera ştiințifică a Geometriei, iar prima concepție general-evoluționistă se află în *Fenomenologia* lui Hegel (1806), publicată cu mai bine de o jumătate de veac înainte de *Originea speciilor* a lui Darwin (1859).

Apoi, cât priveşte opinia că societatea umană este „deosebit de complexă" prin comparație cu natura şi de aceea, ca obiect de cunoaştere, cunoaşterea de sine a omului ar trebui să rămână cumva firesc în urma cunoaşterii naturii etc. – toate acestea nu sunt altceva decât simple vorbe goale. Nu „complexitatea" omului este o piedică în calea cunoaşterii istoriei sale din trecut, ci *libertatea* omului este o piedică în calea predicției asupra istoriei sale viitoare, asupra comportamentului uman şi a evoluțiilor sociale la scară națională şi planetară. Societatea în ansamblu, o interacțiune de indivizi, înzestrați cu libertate dar determinați de interese, o interacțiune de grupuri mai mici sau mai mari, aflate sub presiune reciprocă şi în ciocnire browniană, cu toată structurarea instituțională, va avea ca rezultat o zonă fundamental indeterministă şi ca atare principial impredictibilă.

Fizica lui Newton, prezentată mai cu seamă în *Principia Mathematica* (1687), a impus totodată şi un anumit ideal al ştiinței, caracterizat prin rigoare deterministă şi prin

legitate care nu admite excepții. Un secol după Newton, Immanuel Kant împărtăşea ironic, în mod condiționat, acelaşi ideal şi pentru ştiința moralei, pentru filosofia practică. Mai exact, Kant arăta că, dacă am putea cunoaşte toate mobilurile care determină acțiunea unui om, atunci noi am putea prevedea comportamentul său viitor cu precizia cu care astronomii prevăd mişcarea astrelor. Kant ştia însă că acest lucru nu este cu putință din principiu, pentru că omul este, în planul rațiunii practice, o ființă înzestrată cu libertate, ca spontaneitate absolută, după cum în planul cunoaşterii, al rațiunii pure, conceptele intelectului sunt produse de asemenea în virtutea unei spontaneități pure.

Pe de altă parte, după cum se ştie, ordinea socială transcende suma acțiunilor individuale, se prezintă ca fiind exterioară acestor acțiuni şi nu reproduce aceste acțiuni, chiar nici atunci când ne-am imagina un caz ideal, când acțiunile tuturor indivizilor ar fi puse în sinergie. Cu alte cuvinte, ordinea socială însăşi constituie o emergență în raport cu suma acțiunilor individuale. Prin urmare, pentru a explica ordinea socială este necesar să avem în vedere acțiunile individuale, de exemplu deciziile sau gesturile personalităților istorice, dar nu este şi suficient. O atare explicație este grevată pe de o parte de libertatea ca inerență a individului, iar pe de altă parte de caracterul emergent al acestei ordini însăşi.

Există fireşte în lumea contemporană şi demersuri ştiințifice importante, unele chiar impresionante, consacrate previziunii asupra evoluției societății. Primul de acest fel, faimos în toată lumea, este cel numit *Limitele creşterii* (4), elaborat de echipa condusă de către D. Meadows. Acest model este imaginat pe evoluția unui număr de cinci variabile: demografie, resurse naturale, agricultură, industrie şi poluare. Ideea simplă a echipei Meadows era să presupună atunci, la începutul anilor 70, că toți aceşti parametri şi-ar continua

nestingheriți tendințele şi ritmurile de creştere existente. Au preluat date şi indicatori care caracterizau complex aceste cinci variabile şi au procedat la scenarii simulate pe calculator. Viziunea obținută a fost una cu adevărat apocaliptică. În ipoteza că populația va creşte continuu în acelaşi ritm, creşterea ei se va lovi de limitele absolute ale planetei de a asigura resurse de hrană. Dacă consumul de resurse naturale, în speță de petrol va creşte continuu în acelaşi ritm, la un moment dat aceste resurse vor fi complet epuizate. Dacă agricultura bazată pe chimizare şi industria vor continua să crească în acelaşi ritm, poluarea rezultată va ajunge să otrăvească totul, până când viața pe pământ va deveni imposibilă. Civilizația umană globală, în întregul ei, ar urma să intre în colaps undeva între anii 2030 – 2050. Din fericire, evoluția acestor variabile nu este una liniară şi deterministă, ci este expusă şi supusă la posibile influențe imprevizibile. Limitele demografice şi alimentare pot fi considerate ca fiind relative la tehnologia care se va utiliza pe viitor în agricultură. Limitele resurselor de hidrocarburi s-ar putea să nu conteze, în eventualitatea descoperirii unor surse alternative de energie. Poluarea poate fi limitată prin mutațiile pe care le-ar putea suferi industria etc. Limita principală a acestui gen de previziuni este aceea că este una exclusiv tehnică, îi scapă factorul politic, caracterizat prin deciziile luate de către oameni, decizii imposibil de anticipat pe termen mediu şi lung.

Trebuie să recunoaştem: diferențele între oracolele antichității şi modelele de evoluție globală ale contemporaneității sunt uriaşe, în unele puncte chiar totale. Oracolele se alimentează din inspirație divină, modelele globale cu cifre şi date empirice, verificabile ştiințific. Preoții antichității făceau preziceri în stare de transă, indusă deasupra focului, prin inhalarea fumului rezultat din arderea unor ierburi halucinogene, în schimb savanții contemporani sunt, în

principiu, minți educate, lucide şi critice. Vechii prezicători examinau cu luare-aminte zborul păsărilor mari pe cer sau măruntaiele animalelor de jertfă, futurologii de azi urmăresc scenarii simulate pe calculator. Cu toate acestea, ei au ceva în comun. Ambele categorii, magii din vechime şi oamenii de ştiință de azi, au aceeaşi capacitate sever limitată de predicție, supusă acțiunii aleatorii a factorului imprevizibil. Un singur exemplu. În anii 70 şi 80 ai secolului XX au fost realizate zeci de predicții cu caracter ştiințific, Rapoartele către Clubul de la Roma, Rapoartele Stratford etc., dar nici una dintre aceste predicții nu a reuşit să prevadă prăbuşirea fostei URSS, *întâmplată* numai câțiva ani mai târziu.

În aceste condiții, cercetătorii istoriei au renunțat la predicții propriu-zise, cu pretenții de confirmare într-un procent semnificativ, şi şi-au centrat eforturile pe relevarea unor tendințe, a tendințelor dominante, numite şi megatendințe. Astfel, John Naisbitt (5) relevă un număr de zece astfel de megatendințe, din care am enumera doar câteva, pe acelea care mai prezintă o oarecare relevanță şi în ziua de azi. Anume, tendința de trecere de la societatea industrială la societatea informațională; tendința de trecere de la tehnologia tradițională la IT; tendința de trecere de la economia națională la o economie mondială; tendința de trecere de la ierarhii către rețele. În doar două decenii de la formularea acestor tendințe, se poate observa că un număr de şase din zece nu au mai fost confirmate de cursul ulterior al evenimentelor, iar pentru celelalte patru, despre care se mai consideră şi azi că ar fi reale, datele de analiză utilizate de către Naisbitt sunt evident depăşite. Or, în ştiințele sociale se consideră că o corelație statistică între două variabile este semnificativă doar atunci când se verifică în cel puțin 70% din cazuri.

Apoi tendințele pot fi oricând, în orice moment deturnate şi alterate de către decizii neaşteptate, bizare,

iraționale şi contraproductive luate de către conducerile politice ale diverselor state. Un renumit istoric militar american (6) a analizat în detaliu, într-o serie de eseuri, câteva momente de notorietate istorică, în care conducătorii unor cetăți sau guvernele unor state au luat cele mai proaste hotărâri cu putință, au adoptat decizii complet iraționale şi contrare interesului propriu. În cazul războiului troian, regele Troiei şi căpeteniile militare au introdus în cetate ciudatul cal de lemn, construit şi aparent abandonat de către grecii inamici, fără să aibă înțelepciunea de a verifica interiorul acestuia, cu toate insistențele profetului Thyresias în acest sens, după care au organizat un banchet spre a celebra victoria şi apoi s-au culcat liniştiți. În cazul Reformei lui Luther de la începutul sec. al XVI-lea, Papalitatea a refuzat cu încăpățânare să dea curs cererilor de respectare a unor norme morale minimale, pierzând astfel aproximativ jumătate din Europa creştină. Spre sfârşitul sec. al XVIII-lea, Imperiul Britanic a refuzat să recunoască Independența coloniilor din America de Nord, dimpotrivă a căutat să le mențină cu forța, printr-un război al cărui eşec era previzibil. În perioada postbelică, SUA s-au angajat în Vietnam într-o aventură catastrofală, un război soldat cu pierderi imense şi practic fără nici un fel câştig. Concluzia istoricului american ar putea fi circumscrisă unui iluminism întors pe dos. Da, este adevărat că ideile joacă un rol important în istorie, dar nu ideile luminoase, progresiste, umaniste etc., ci mai curând cele iraționale, de-a dreptul demente. Dacă Barbara Tuchman (decedată la 8 feb. 1989) ar mai fi trăit şi azi, ar fi avut noi argumente pe aceeaşi temă, alimentate de războaiele contemporane şi de aceleaşi decizii iraționale adoptate de către politicieni.

O privire mai detaliată asupra modului în care se comportă şefii de state şi cum îşi asumă anumite idei, aruncă Henry Kissinger (7), fost secretar de stat al SUA în

administrația Nixon şi laureat al Premiului Nobel pentru Pace. Kissinger consideră că a fi om de stat este o artă şi că exercitarea acestei arte depinde de buna cunoaştere a două lucruri: a limitelor proprii şi a posibilităților proprii. Decizia presupune o anumită tensiune optimă între realitate şi aspirații. Dacă nu ai aspirații, stagnezi; dacă ai aspirații mai mari decât posibilitățile, ratezi efortul specific şi subminezi încrederea în guvernare. Corespunzător, oamenii de stat ar putea fi împărțiți în trei categorii: (a) Oamenii mediocri, care operează în interiorul limitelor proprii şi care, din acest motiv, nu vor crea nimic semnificativ. (b) Oamenii mari, care operează la limita exterioară a posibilităților, dar nu foarte departe de această limită, la fel cum în logică, paşii înainte în vederea determinării se fac întotdeauna la genul proxim, nu la un gen prea îndepărtat. (c) Oamenii nesăbuiți, care depăşesc prea mult limitele, care iau decizii cu consecințe care scapă de sub control şi care subminează încrederea nu doar în societatea lor, ci şi în restul lumii. În raport cu problema predicției, aceste tipuri ar putea fi considerate în manierea următoare. Oamenii mediocri nu prezintă interes; oamenii nesăbuiți sunt principial imprevizibili şi ca atare impredictibili; marii oameni de stat pot angaja un efort de predicție de o valoare relativă.

Efectele perverse, care contrazic sistematic eforturile omeneşti de anticipare şi predicție pot fi de două tipuri, după domeniul de manifestare. Se produc astfel de efecte în natură, datorită acțiunii omului, cu consecințe imposibil de prevăzut, şi de asemenea se produc astfel de efecte şi în viața socială, tot cu consecințe imposibil de prevăzut, uneori agravate de deciziile iraționale ale actorilor politici. Că există consecințe principial imprevizibile este un lucru firesc, atâta vreme cât omul nu posedă cunoaşterea absolută. Noi, când acționăm, putem prevedea unele dintre consecințele imediate ale acțiunilor noastre, ba uneori putem prevedea şi în plan mai îndepărtat,

uneori putem prevedea şi consecinţele consecinţelor etc. Probabil că putem prevedea mai multe consecinţe în plan imediat, după care putem prevedea tot mai puţin, pe măsură ce ne îndreptăm către viitorul mai îndepărtat. De regulă, capacitatea noastră de predicţie este invers proporţională cu depărtarea temporală. Oricum ar fi, un lucru este sigur: capacitatea noastră de predicţie nu este una fără rest. Niciodată omul, fie el chiar geniu politic ori militar, nu va fi capabil să prevadă toate consecinţele, pe timp nelimitat. Aşa ceva ar fi strict de apanajul unei cunoaşteri absolute, proprie doar unui eventual intelect divin.

Există efecte perverse în natură, ca urmare a acţiunii omului şi un inventar fie şi parţial al acestora este de-a dreptul impresionant. Un singur exemplu. În Egipt, pe Nil, la 840 km mai sus de Cairo, se află oraşul Assuan. Oraşul a ajuns celebru, pentru că în perioada postbelică aici s-a construit unul dintre cele mai mari baraje din lume, având în spate un lac de acumulare lung de 550 km, cu sute de miliarde de metri cubi de apă. Scopul era, evident, regularizarea cursului fluviului, prevenirea inundaţiilor din anii cu precipitaţii abundente şi combaterea secetei din anii cu precipitaţii reduse, producerea de energie electrică, constituirea unui rezervor de apă pentru agricultură etc. Problema este că au rezultat şi efecte nescontate, contrare scopurilor urmărite de către om, ceea ce a transformat acest baraj într-un „simbol al absurdităţii universului tehnic” (8). Mai jos de baraj, fertilitatea renumită a solului arabil egiptean a scăzut foarte mult, în lipsa aluviunilor aduse mai-nainte de către fluviu. S-a recurs, în compensaţie, la fertilizarea cu îngrăşăminte chimice, care în timp s-au infiltrat în pânza freatică şi au poluat apa de băut. Reducerea stratului de mâl din albia Nilului a diminuat flora şi a cauzat finalmente reducerea drastică şi a faunei piscicole şi a veniturilor rezultate din pescuit etc. Ceea ce s-a întâmplat în cazul barajului de la

Assuan este valabil practic pentru toate amenajările de acest fel, de pe toate continentele. Cam într-un sfert de secol de la construirea lor, barajele generează adevărate catastrofe ecologice. În apropierea gurilor de vărsare în mare a fluviilor pe care s-au construit baraje, coastele sunt mai puternic erodate, iar producția piscicolă și turismul scad semnificativ. Inclusiv în cazul României, îngustarea până la dispariție a plajelor de la Năvodari – Mamaia trebuie pusă în legătură cu construirea pe Dunăre a barajului de la Porțile de Fier. În cele din urmă, lacurile de acumulare rețin aluviuni până se colmatează, lent dar sigur, reducând capacitatea de amortizare a cheltuielilor făcute cu construirea barajului.

Mult mai primejdioase sunt însă efectele perverse în viața socială, respectiv în activitatea politică. De la începuturile istoriei umanității și până la jumătatea secolului XX, atitudinea oamenilor față de război a rămas aceeași: războiul a fost privit ca o funcție naturală a popoarelor, ca un mod firesc de soluționare a diferendelor dintre state, războiul era considerat un mijloc legal și legitim, în special când era vorba de războaie de apărare. În cursul celor două războaie mondiale din secolul XX s-au realizat însă arme de nimicire în masă, care nu sunt destinate doar pentru anihilarea militarilor combatanți, ci cu care poate fi masacrată, intenționat sau nu, populația civilă care nu are nici o legătură cu conflictul, cu care se pot comite și s-au comis crime de război și crime împotriva umanității. Prin urmare, imediat după al doilea război mondial s-a constituit un Tribunal Internațional și a avut loc, la Nürnberg, un proces al celor considerați criminali de război. Acuzarea, dominată de procurori sovietici, nu era neapărat mai inocentă decât acuzații din boxă, după cum atacarea populației civile din Japonia cu bombe atomice nu a însemnat altceva decât tot genocid, dar așa trebuia să se procedeze, învingătorii îi judecau pe învinși. Problema aici este alta, anume a apărut un element cu totul nou

şi imprevizibil cu decenii mai-nainte, s-a ivit o nouă filosofie a războiului şi a păcii. Modul de purtare a războiului nu mai este o problemă internă a unui stat suveran, respectiv o problemă exclusiv a statelor aflate în război, ci acest mod a fost supus unor reglementări supranaţionale. Totodată, au fost realizate arme nucleare cu o putere de distrugere atât de mare, încât a devenit clar că războiul nu mai era o funcţie „naturală” a unui stat determinat, cât un mijloc de intimidare şi descurajare la scară globală.

în perioada imediat postbelică s-a creat un set de noi principii şi norme în dreptul internaţional, cu privire la problema păcii şi a războiului. Eficacitatea acestor reguli a fost testată într-o situaţie reală, în cursul a ceea ce s-a numit criza cubaneză, care s-a consumat pe la începutul anilor şaizeci. Atunci, după opinia unor autori (9), a fost conştientizat faptul că armele nucleare anulează rolul războiului ca metodă de rezolvare a conflictelor internaţionale. Atunci fiecare dintre părţile implicate în conflict, SUA şi URSS, care erau de altfel şi singurele puteri nucleare, au bătut în retragere şi nu au recurs la lovituri cu bomba atomică una împotriva celeilalte. Au ajuns la concluzia că utilizarea armamentului nuclear ar însemna de fapt o anihilare reciprocă, că un război nuclear ar fi un război numai cu învinşi şi fără învingători, că nu poate exista o strategie în caz de victorie, pentru că un astfel de război ar deveni, prin propria-i escaladare, un război total, soldat cu nimicirea reciprocă.

Şi totuşi, ca o ironie a istoriei, această lecţie a fost repede uitată. După dubioasele atacuri de la 11 septembrie 2001, conducerea SUA, în speţă administraţia Bush a făcut cunoscută, cu o grabă suspectă, strategia atacului preventiv împotriva oricărei ţări de pe glob, despre care s-ar putea crede că ar ameninţa interesele SUA, cu orice fel de armament, inclusiv cu cel nuclear. Ulterior s-a aflat că strategia respectivă

a fost concepută de fapt înainte de septembrie 2001. Astfel, agresiunea a fost ridicată la rang de lege, iar ameninţarea cu arma nucleară la rang de practică curentă în relaţiile internaţionale. SUA, rămase pentru scurt timp singura superputere pe glob, au început să facă dovada unui comportament militar-nuclear iresponsabil, riscant şi imprevizibil.

În prezent este ignorat şi un alt principiu, rezultat dintr-o observare lucidă a evoluţiilor istorice. Istoria modernă ne arată că un stat mic, oricât de mic şi de slab înzestrat ar fi din punct de vedere militar, nu poate fi cucerit şi supus, oricât de mare şi puternic ar fi agresorul, dacă poporul agresat este puternic determinat să lupte împotriva ocupantului şi să se apere cu orice preţ. Polonia a fost ocupată militar şi împărţită teritorial în repetate rânduri, dar a supravieţuit de fiecare dată şi a renăscut ca stat. În al doilea război mondial, Germania nazistă şi Italia fascistă au invadat Iugoslavia, respectiv mica Serbie, însă fără să o poată ocupa complet niciodată. Postbelic, Statele Unite au intervenit militar în Vietnam, au purtat un război lung şi sângeros (1965-1973), fără nici un rezultat, în afara pierderilor înregistrate, după care au fost nevoite să se retragă într-un final lipsit de glorie. Problema este că şi această lecţie a fost foarte repede uitată. URSS a invadat Afganistanul, unde a purtat un război greu timp de zece ani (1979-1989), soldat cu un eşec usturător pentru imperiul roşu. Nici acest lucru nu a fost de ajuns. În primăvara anului 2003, Statele Unite au invadat Irakul, războiul a devenit repede unul de gherilă şi de uzură, s-a vietnamizat, fără nici o şansă pentru o victorie reală.

Note:

1. Cătălin Zamfir, *Spre o paradigmă a gândirii sociologice,* Polirom, Iaşi, 2005, p.232
2. J.H. Steward, *Teorie of Culture*, Change, Illinois, 1955, 216

3. Silviu Brucan, *Secolul XXI,* Polirom, Iaşi, 2005, P. 70
4. D. Meadows, *The Limits to Growth*, Univers Books, New York, 1972
5. John Naisbitt, *Megatrends*, Warner Books, 1984
6. Barbara Tuchman, *The March of Folly,* W.B., 1984
7. Henry Kissinger, în: „România liberă”, nr. 5410/17.12.2007
8. Bertrand Schneider, *La revolution aux pieds nus*, Fayard, Paris, 1985, p. 37-45
9. S. Brucan, op. cit., p. 86-89

Lighea lui Lampedusa în trei lecturi româneşti

Abstract

The short story Lighea belonging to Giuseppe Tomasi di Lampedusa was significantly received in the Romanian cultural press. Interpretations and decipherings were advanced of the symbols enclosed in this famous text. We will pass in to review here a number of three such hermeneutical endeavours. The first interpretation, Lighea as the symbol of an aristocratic world at its crepuscule, is owed to Alexandru Paleologu and was offered in „Steaua" magazine (Cluj) no 10-11/2005. Another interpretation, Lighea as the symbol of a devouring passion, belongs to Mircea Muthu and was published in „Convorbiri literare" (Iasi) no 9/2005. The third interpretation, which belongs to us, was published in „Amfiteatru" magazine (Bucharest) no 10/1982. Here we see Lighea as paradigm of contrary coincidences, namely a convergence of the miraculous with rational, as a way of rationally attesting the possibility of the miracle.

Keywords: Lampedusa, Lighea, siren, miracle, symbol, hermeneutical research.

Mitologic, Lighea este una dintre sirenele despre care vorbesc epopeile homerice, este fiica vestitei Calliope, muza poeziei epice, la rândul ei fiica lui Zeus şi a Mnemosynei (a Memoriei). Ca făpturi mitologice, sirenele sunt un hybris genial, jumătate femeie de o frumuseţe răpitoare şi jumătate pasăre sau peşte, sunt seducătoare prin cântecul lor care vine de dincolo de lume şi totodată sunt perfide, îi ademenesc pe marinarii rătăciţi, îi zdrobesc de stânci şi îi devoră.

Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1896 – 1957) a fost un nobil sicilian scăpătat, în tinerețe cu o viață zbuciumată, fost ofițer activ în primul război mondial şi cu averea ruinată de cel de al doilea. A trăit apoi retras într-un un castel în paragină, lângă Palermo, era puțin excentric, nu se ocupa de administrarea puținei averi care i-a mai rămas, ci de psihanaliză şi astronomie. În anul 1954, cu numai trei ani înainte de moarte, participă din întâmplare la un Congres literar la San Pellegrino, unde va face cunoştință cu importanți scriitori italieni ai vremii, după care va începe el însuşi să scrie. A mai avut timp să dea un roman, *Ghepardul,* tipărit postum, în 1958, precum şi un număr de trei nuvele scurte, între care şi una cu totul stranie, intitulată *Lighea.* Romanul s-a bucurat de un succes fulminant, s-a scris despre el la modul superlativ şi a făcut obiectul unei ecranizări celebre cu acelaşi titlu, în regia lui Visconti, cu Burt Lancaster, Alain Delon şi Claudia Cardinalle în rolurile principale. În schimb nuvelele, inclusiv *Lighea* au intrat într-un nemeritat con de umbră. În limba română, scrierile lui Lampedusa, romanul şi cele trei nuvele, au fost publicate relativ aproape de momentul apariției lor în italiană, într-o admirabilă traducere datorată lui Taşcu Gheorghiu [1].

*

Personajul principal din *Lighea* lui Lampedusa, bătrânul profesor şi senator Rosario La Ciura, un om oarecum ciudat, foarte învățat şi care trăia izolat, savant renumit în materie de limbi clasice, se confesează pentru prima oară în viață unui tânăr prieten. Explicația că profesorul cunoştea ca nimeni altul limbile clasice consta în aceea că, în tinerețe, avusese o aventură erotică cu... Lighea. Faptul s-a fost întâmplat demult, într-o vară cu un soare dogorâtor. Tânărul pe

atunci La Ciura învăța asiduu pentru un examen, trăia de mai multă vreme complet izolat într-o căsuță de la malul mării, se avânta cu barca în larg, unde declama cu voce tare în greaca veche. Şi într-o dimineață a venit ea, Lighea. Zicea că l-a auzit vorbind într-o limbă „apropiată de a ei" şi a venit să-l vadă. Apoi s-au iubit, ca bărbat şi femeie, zile şi nopți care au durat cât o veşnicie. Prilej totodată pentru Lighea să corecteze versiunile orale nesăbuite, pe care oamenii şi le transmit din generație în generație cu privire la sirene. Tradiția homerică spunea că, după ce le-au scăpat corăbierii lui Odisseu, de ciudă sirenele s-ar fi aruncat de pe stânci şi ar fi murit. Lighea râde sănătos de astfel de bazaconii. Pentru că, în primul rând (zice ea), nimeni nu scapă de sirene, nu are cum să scape de cântecul lor, chiar dacă şi-ar înfunda urechile cu ceară. Şi apoi – cum să moară ele, sirenele, de vreme ce sunt nemuritoare? Şi în fine, o altă minciună, că ar amăgi, ar ucide şi ar devora oameni. „Noi nu ucidem pe nimeni, afirmă răspicat Lighea, noi iubim doar"! [2].

La câteva săptămâni după această confesiune stupefiantă, bătrânul profesor trebuie să meargă la un Congres ştiințific undeva departe, la o universitate celebră. A refuzat să călătorească cu trenul, cu ceilalți mebri ai delegației, a preferat vaporul. Două zile mai târziu, jurnalele au relatat despre un accident straniu. În timpul nopții, eminentul savant a căzut de pe puntea vaporului în mare şi, deşi au fost lansate imediat şalupe la apă, trupul său nu a mai putut fi găsit cu nici un chip.

O primă interpretare a nuvelei *Lighea* la care ne vom referi sumar aici aparține lui Alexandru Paleologu şi vizează extincția unei lumi nobiliare fabuloase. Alexandru Paleologu însuşi era descendentul unei îndepărtate şi ilustre familii nobile din Constantinopol, cu rădăcini care coboară în timp până la dinastia omonimă a împăraților bizantini din secolele XIII-XV. Despre Alexandru Paleologu s-a spus că se „simțea înrudit

afectiv cu neobişnuitul autor sicilian, prin apartenența la aceeaşi clasă şi prin aristocraticul aer de melancolie retrospectivă” [3]. Pentru Paleologu, Lighea lui Lampedusa semnifică un sentiment difuz de vinovăție, vina subconştientă de a aparține unei lumi care nu mai era, o lume a „saloanelor şi a mondenităților selecte, care contrastează cu dinamica oamenilor simpli, fără blazon dar cu griji zilnice” [4]. Lighea era ca o răscumpărare, prin atemporalul miracolului şi fabulosului, a clivajului temporal dintre lumea dispărută care a strălucit odinioară şi lumea reală de azi, cu sordidul şi mercantilitatea ei.

O a doua interpretare, datorată profesorului clujean Mircea Muthu, priveşte sirena în general ca semiantropomorfism şi teriomorfism acvatic, proiectată într-un plan deosebit de cuprinzător, al folclorului şi literaturii comparate din zona românească şi sud-europeană [5]. Imaginarul are o finalitate instauratoare de mit, aceasta preia personajul sau evenimentul din memoria colectivă, dar îl modifică atât de mult, încât îşi pierde caracterul individual, până când în el se regăsesc, după cum arăta şi Mircea Eliade, arhetipurile eterne ale mitului. Folclorul balcanic dar şi cel general-european este cu deosebire bogat în reprezentări semiantropomorfe, care conduc la o sui generis mitologie acvatică. De la Sirena din povestirile lui Andersen la varianta dunăreană a Chirei Chiralina, prelucrată exemplar de Panait Istrati, şi de la Lostrița lui Vasile Voiculescu la motivul Ondinei şi al Sirenei lui Lampedusa. Invarianții acestor reprezentări mitologice constau în raptul şi (auto)pedepsirea femeii, precum şi într-o semnificativă congruență a femininului cu acvaticul. Înecul, în cazul Chirei Chiralina, capătă şi o semnificație soteriologică. Ca să nu cadă în mâinile turcilor şi să fie pângărită, femeia se aruncă în apă unde se preface în peşte, un alter-ego al fetei curate. Făptura semiantropomorfă

(sirenă sau lostriță) semnifică avatarurile femininului, păstrând totodată înfățișarea hibridă şi prestigiul erotic funest, de monstru erotoman şi antropofag. În toate reprezentările literare, sirena va fi de o frumusețe feminină fără seamăn dar glacială, cu părul blond despletit, cu ochi verzi, dar reci, ca de sticlă, cu dinți albi, dar puternici şi ascuțiți ca la fiare. În *Lighea* lui Lampedusa, „tărâmul animal şi cel supraumanse scurtcircuitează şi coincid" [6], iar sirena însăşi mărturiseşte: „sunt totul, fiindcă nu sunt decât scurgere de viață neîngrădită; sunt nemuritoare, fiindcă toate morțile se varsă în mine şi redevin viață, nu viața determinată ci viața care purcede din Pann" [7]. Personajul principal din *Lighea,* la fel ca şi cele din *Calafuria* sau din *Lostrița*, este „mistuit de flacăra idealului astfel că, din perspectiva lui de (auto)sacrificat, putem vorbi de latura stenică a tragicului" [8]. Această combustie a idealului ar fi esența simbolică a sirenei.

O a treia interpretare: *Lighea* poate fi gândită, într-o perspectivă care ne aparține [9], şi ca o raționalitate a miracolului, ca o raționalizare a mitului.

Aventura omului în raport cu sirenele se aseamănă întrucâtva cu situația tragică clasică. Dar este un caz particular al tragicului. Spre deosebire de Tyche, soarta oarbă care ne conduce inconştient şi inevitabil la tragedie, sirenele sunt crude la modul conştient-gratuit şi sunt perfide. O cruzime nemotivată, gratuită, pentru că sirenele nu aveau rolul lui Nemessis, de a tempera fericirea şi trufia muritorilor sau de a răzbuna vreo eventuală nedreptate. Apoi sunt perfide, pentru că îşi modelează cântecul potrivit cu firea şi gustul celor pe care vor să-i ademenască. Şi, de cealaltă parte, spre deosebire de personajul de tragedie, călătorul nefericit care a auzit cântecul sirenelor mai are încă putință de scăpare prin propria sa inteligență şi ingeniozitate. Aşa au scăpat, se zice, Orfeu, care, în confruntarea cu sirenele, a cântat el însuşi mai tare decât ele,

iar cântecul sirenelor nu a mai avut nici un efect, sau Odisseu, care a poruncit să fie legat de catargul corăbiei sale [10].

Dar această aventură la limita tragicului este dublu resemnificată în *Lighea* lui Lampedusa. Aici, în primul rând, omul care a auzit cântec de sirenă nu mai are nici o putinţă de scăpare, aşa cum nu poate să scape de moarte bunăoară. Apoi sirena nu mai este un monstru crud, ci o divinitate bună şi iubitoare, care îl ocroteşte pe om şi îl ia la sine, în adâncul liniştit al mării, atunci când acesta este ostenit peste măsură şi îi soseşte ceasul morţii ineluctabile.

Dar Lighea – a apărut ea oare cu adevărat?

Răspunsul afirmativ pare mai presus de orice îndoială. Apariţia ei nici nu este de fapt un miracol, pentru că erau întrunite toate condiţiile obiective. „Şi la drept vorbind, soarele, singurătatea, nopţile petrecute sub rotirea stelelor, tăcerea, hrana puţină, domeniile atât de străvechi ale studiului prindeau în jurul meu ca un fel de vrajă care năştea presimţiri de miracol" [11] – astfel se confesează profesorul La Ciura. Nu este nici un miracol şi nici un rapt logic. Cea mai puternică, mai certă şi mai constrângătoare legare logică, anume silogismul, poartă asupra formei, nu asupra conţinutului. Într-un silogism, premisa majoră are un conţinut existent pentru sine, însă minora presupune un conţinut străin, adunat inductiv, care trebuie sortat din sfera infinită a empiricului. Experienţa, incompletă prin natura sa, nu ne poate spune ce anume este excepţie în sens generic, adică miracol. Cu ajutorul silogismului se poate demonstra raţional orice, şi posibilitatea miracolului, şi raţionalitatea opacă faţă de miracol, în funcţie de empiricul colectat în premisa minoră. Cu ajutorul experienţei se pot furniza cele mai eterogene cunoştinţe, pentru a fi turbionate prin forma silogismului. Demonstraţia raţională nu poate învedera falsitatea ideii de miracol. Faţă de miracol, noi putem avea cel mult certitudinea sensibilă a absenţei

acestuia, care valorează tot atâta cât certitudinea sensibilă opusă, a celui care trăieşte prezenţa miracolului.

Bunul simţ va fi întotdeauna contrariat de ideea miracolului. Va putea admite platitudinea primitivă, potrivit căreia individul este supus cu necesitate finitudinii biologice, dar poate supravieţui spiritual prin creaţie. Viaţa şi creaţia sunt separate una de alta într-un sens mortificat.

În contextul miracolului însă, problema nemuririi trebuie pusă cu totul altfel, adică într-un fel care ar putea asimila miracolul însuşi, străpungând antinomia mistic/raţional. Omul ca individ, prin libertatea sa, poate fi (în sens kantian) un început absolut prim în ceea ce priveşte cauzalitatea, deci corpul său nu poate fi scos în mod abstract din ecuaţia nemuririi. Iar prin gândirea sa, ca un dat divin imposibil de disociat de existenţa sa individuală, el poate asimila trecutul în întregime, ca substanţă anorganică a sa (în sens hegelian), şi poate prefigura viitorul, de asemenea integral, la modul virtual, în planul gândirii. Astfel, omul ca individ, ca o *unio mystica* între corp şi gândire, stă în faţa întregii sale istoricităţi umane teribil comprimată temporal, de la care primeşte totodată, prin mijlocirea clipei, nemurirea individualităţii sale în însăşi viaţa sa finită.

Şi ce formă senzorială mai adecvată ar putea lua participarea omului la infinit, decât acest hybris genial, animalitatea-divină a sirenei?

Bibliografie:

Lampedusa, Giuseppe Tomasi di, *Ghepardul. Povestiri*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1973

Lampedusa, G.T., *Ghepardul*, p. 317-351

Popescu, A. *Un tip uman care cristalizează rar*, în rev. „Steaua", Cluj, nr.10-11/2005

Popescu, A., *Un tip uman...*, în „Steaua", nr. 10-11/2005

Muthu, M., *Două ipostaze ale timpului tragic*, în rev. „Convorbiri literare", Iasi, nr. 9/2005

Muthu, M., *Două ipostaze...,* în „Convorbiri literare", nr. 9/2005

Lampedusa, G.T., *Ghepardul.*, p. 335

Muthu, M., *Două ipostaze...,* în „Convorbiri literare" nr. 9/2005

Iuga, Nicolae, *Glosse pentru Lighea*, în rev. „Amfiteatru", Bucureşti, nr. 10/1982

Iuga, Nicolae, *Profesorul şi sirena*, Ed. Proema, Baia Mare, 2001, p. 9-12

Lampedusa, G.T., *Ghepardul,* p. 324

Constantin Brâncuşi – simboluri funerare arhaice şi Coloana fără sfârşit

Coloana fără sfârşit a lui Brâncuşi, amplasată la Târgu Jiu, fascinează şi impune într-un fel aparte. Coloana îşi modifică mereu nu doar semantica ci şi forma, prin efecte optice stranii, în funcție de unghiul în care se aşează privitorul.

Mai întâi, trebuie să te apropii de ea în fapt de seară, înainte de asfințitul soarelui, venind dinspre apus pe Calea Eroilor, aşadar având soarele în spate. Atunci Coloana ți se înfățişează luminată, în toată splendoarea ei. Are culoarea aurie-pală, fără reflexe metalice, în nuanța grâului copt. Pe măsură ce te apropii, modulele romboedrice îşi pierd contururile tăiate geometric încât, dintr-un anume unghi întregul pare chiar un spic de grâu uriaş, de dimensiuni halucinante, onirice. Să nu ne scape din vedere că în Grecia antică, la inițierea în Misterele de la Eleusis, epoptului i se arăta în final, ca simbol suprem, un spic de grâu. Acesta învedera şi revela totodată misterul principal al vieții. Grâul este substanța vieții, întrucât ne hrăneşte şi întreține viața, nu doar fizic ci şi metafizic. Ca principiu metafizic al vieții, este esența nevăzută a tuturor formelor de viață. Apoi, nu este doar substanța vieții, ci şi sensul vieții, care sens este rodirea prin moarte. În acest sens simbolul a fost valorificat şi în Evanghelie. Iisus a spus că grăuntele de grâu care nu moare, adică acela care nu încolțeşte, rămâne stingher. Iar cel care moare (încolțeşte), aduce roadă multă.

Apoi vine noaptea. Sub lumina stăpânitoare a lunii, Coloana devine un stâlp de foc rece, fantomatic, o încremenire a morții, un semn de pe celălalt tărâm. O față a modulelor dă o

lumină înşelătoare, iar cealaltă este întunecată, aflată sub tenebre, o amenințare ascunsă, o nelinişte, un duh răuprevestitor.

*

Să nu uităm că Coloana fără sfârşit a lui Brâncuşi este, în esență, un monument funerar. Un monument consacrat eroilor care au murit în luptele de la Jiu, în toamna târzie a anului 1916. Cei care aveau misiunea să apere acest pod au luptat cu o vitejie fără seamăn şi au căzut în luptă cu toții, până la unul. Aceasta a fost şi intenția exprimată clar de către Brâncuşi: să le ridice un monument funerar. A mers în acest scop la primăria comunei Peştişani, comună de care ține şi Hobița sa natală, în vara anului 1922. Brâncuşi a propus atunci să le ridice eroilor de la Jiu un monument funerar, dar conducerea comunei l-a refuzat. Ce fel de monument o fi propus artistul? Li s-o fi părut oare sătenilor extravagantă propunerea făcută de către Brâncuşi? Nu se ştie. Încă o dată profetul nu a fost bine primit în patria lui.

Ridicarea Coloanei la Târgu Jiu a fost posibilă numai mult mai târziu, prin 1937-1938, grație demersurilor neobosite întreprinse de către doamna Arethia Tătărăscu, soția primului ministru de atunci al României. Gheorghe Tătărăscu era originar din Gorj, avea lângă Filiaşi un mic domeniu, unde Brâncuşi a fost găzduit în vara anului 1936. Arethia Tătărăscu, prin Liga Femeilor Gorjene condusă de către ea, a reuşit să colecteze suma de două milioane două sute mii lei, bani din care s-au făcut exproprierile din oraş, spre a se trasa Calea Eroilor, şi s-au finanțat lucrările la Biserica „Sf. Apostoli Petru şi Pavel”, parte componentă a Ansamblului gândit de către Brâncuşi. Apoi în vara anului 1937, înainte de a începe lucrul

la Coloana fără sfârşit, Brâncuşi călătoreşte pentru prima oară în Egipt.

*

Coloana fără sfârşit este un monument funerar. Modulele din care este alcătuită, şasesprezece la număr, sunt de fapt trunchiuri de piramidă îmbinate câte două. Dacă le privim ca fiind îmbinate pe baza mare, aşa cum sunt ele în realitate din punct de vedere tehnic, atunci obţinem un romboedru. Dacă le privim îmbinate pe baza mică, avem sugestia unei clepsidre. Cum arătam mai sus, cu puţină vreme înainte de a începe lucrul la Coloană, Brâncuşi a călătorit în Egipt şi a văzut pentru prima oară piramidele. Trunchiurile de piramidă imaginate de către Brâncuşi la construcţia Coloanei sunt însă mult mai înalte prin raportare la bază. În consecinţă sunt mai suple, mai apte să redea inclusiv esenţa şi ideea zborului. În ceea ce priveşte piramidele egiptene, bunăoară cea mai mare dintre ele, avea o înălţime de 138 metri, raportată la o bază cu latura de 227 metri. Deci raportul dintre înălţime şi bază ar veni de aproximativ 1/1,6 în favoarea bazei, acest raport denotând de altfel celebrul număr de aur atribuit lui Pythagora. Dincolo de starea de melancolie indusă de tema ruinelor, de imaginea de solitudine în deşert, piramida egipteană ne dă şi impresia apăsătoare de gigantism care striveşte măsura umană, de masivitate şi greutate copleşitoare. La Brâncuşi în schimb, trunchiul de piramidă din modului Coloanei are baza mare de 90 cm şi înălţimea tot de 90 cm, baza mică fiind de 45 cm, adică jumătate din baza mare şi din înălţime, iar înălţimea totală a romboedrului este de 1,80 metri, adică dublul bazei mari şi al înălţimii fiecărui trunchi de piramidă ce intră în componenţa sa. Dacă prelungim imaginar trunchiul piramidei brâncuşiene până la vârf, atunci vom obţine o piramidă cu

raportul de 2/1 în favoarea înălțimii, față de 1/1,6 în favoarea bazei, precum în cazul piramidei egiptene. Vârful piramidei imaginare a lui Brâncuşi se va găsi exact în centrul romboedrului următor de pe Coloană. Efectele optice multiple sunt date tocmai de această aflare a unor raporturi desăvârşite a unor proporții care pot exprima perfect ideea înălțării imponderabile la cer, aşa cum acest lucru s-a petrecut de bună seamă odinioară pe drumul spre Emaus, ideea zborului către infinit. Iar romboedrele Coloanei sunt în număr total de 16, adică numărul de aur 1,6 înmulțit cu decada sacră, de asemenea pythagoreică.

*

Dacă ne apropiem de Coloană mai tare (sau poate prea tare), privind-o din plan sagital, aceasta ne arată o altă fațetă a sa. Bazele mari ale romboedrelor se apropie unele de altele în aşa fel încât practic se suprapun unele peste altele, anulând însăşi imaginea rombo-ritmică, arătându-se nouă ca o simplă cale aurie spre cer, vălurită la nesfârşit, la fel cum, la răsăritul soarelui din mare, o cărare de raze şi foc se aşterne părelnică pe valuri, de la picioarele noastre până la depărtarea fără sfârşit a astrului luminii. Ne lipseşte numai credința că putem păşi pe ea şi că putem merge pe ape fără să ne scufundăm. Iar când ne dăm îndărăt, spre a ne recăpăta simțul realității, Coloana îşi recapătă şi ea ritmicitatea romboedrică, vedem din nou cum fiecare modul apare, creşte şi apoi se îngustează spre a trece în următorul, vedem cum zvâcneşte viața de la naştere la împlinire şi apoi la pieire, vedem mumele cum ne nasc şi mormintele cum ne înghit, vedem şi simțim o pulsație vie ce se repetă la infinit.

*

Şi dacă ne reamintim încă o dată că este vorba de un monument funerar, nu putem să nu ne ducem cu gândul şi la un alt posibil model, altul decât piramidele vechiului Egipt, care va fi stat cu certitudine la baza Coloanei lui Brâncuşi. În cimitirul satului Hobiţa puteau fi văzute atunci, şi încă mai pot fi văzute până azi, vechi cruci de lemn lucrate într-un stil aparte. Axul vertical al crucii, precum şi stinghia orizontală, sunt cioplite spre locul de îmbinare sub forma unui trunchi de piramidă, cu baza mică spre interior, la îmbinare. În timp, crucea de lemn putrezeşte şi stinghia orizontală cade. Atunci mai rămâne pentru încă o vreme înfipt la căpătâiul mormântului numai axul vertical al crucii, scoţând la iveală pe deasupra ierbii înalte două trunchiuri de piramidă îmbinate la baza mică, precum (avant la lettre) două jumătăţi de modul din Coloana fără sfârşit. Faptul este atât de real, încât a dat naştere la fabulaţii, conducând la părerea falsă şi stupidă, potrivit căreia în anumite sate din Gorj, la mormintele bărbaţilor nu s-ar pune cruci, ci numai stâlpi sculptaţi cu modele romboedrice, ceva în genul unor totemuri, de parcă noi am fi o insulă de la antipozi, iar nu o ţară care face parte din civilizaţia creştină. Oricum ar sta însă lucrurile, este cert că Brâncuşi a putut vedea, încă din copilărie, în cimitirul satului Hobiţa, cruci de lemn cioplite în felul arătat mai sus, că atari imagini s-au sedimentat adânc în sufletul său şi că marele artist le-a purtat cu sine, uneori conştient alteori nu, tot restul vieţii.

Pe de altă parte dacă luăm un modul din Coloană în mod izolat şi îl privim dintr-un anumit unghi, având una dintre muchii în centrul imaginii, atunci prin jocul natural de lumini şi umbre, vom avea foarte clar imaginea unei cruci, o cruce cu braţele egale, o cruce care poate fi circumscrisă în cerc.

*

Putem schimba încă o dată unghiul din care privim Coloana, putem să ne învârtim încet în jurul ei şi să o privim

pieziş, de la muchiile modulelor din nou spre planul sagital. Atunci Coloana se metamorfozează uimitor, modulele parcă se înclină şi se răsucesc într-un echilibru precar, din care numai mişcarea necontenită le-ar putea salva şi le-ar putea reda echilibrul firesc. Coloana îşi pierde caracterul static şi devine un sfredel care se răsuceşte neîncetat către cer. Un sfredel aşa cum sunt şuruburile vechi de lemn de la presele primitive de ulei sau de struguri.

Sau putem schimba din nou unghiul din care o privim, putem încerca să o privim în aşa fel încât să atenuăm sau chiar să anulăm efectul perspectivei de jos în sus, putem încerca să ne situăm cu ochiul nostru undeva pe la mijlocul Coloanei, ne putem urca într-un copac înalt din marginea parcului sau, mai bine, putem merge la etajele superioare ale clădirilor din apropiere. Atunci modulele ni se arată în toată supleţea lor imponderabilă, pline de tensiunea ţâşnirii şi a zborului către înalt.

*

Lucrările la Coloana fără sfârşit au durat un an de zile. În 1937, pe la începutul lunii noiembrie, Brâncuşi montează primul modul. Un an mai târziu, la 27 octombrie 1938, Brâncuşi asistă recules la slujba de sfinţire a Ansamblului său. Fotografiile de la eveniment ni-l arată epuizat de efortul creaţiei, îmbătrânit, cu barba complet căruntă, ca o icoană a Bunului Dumnezeu odihnindu-se în ziua a şaptea după Geneză.

Brâncuşi a fost toată viaţa un bun creştin ortodox şi a avut o legătură statornică şi profundă cu Biserica. În tinereţe, cât timp a fost elev la Craiova şi apoi student la Bucureşti, el a fost cântăreţ în strană la Biserica Madona Dudu şi, respectiv la Biserica Mavrogheni. Primea de aici două sute de lei pe an, bani cu care se întreţinea la şcoală. O fotografie făcută la Bucureşti pe când avea vârsta de 22 de ani, ni-l înfăţişează chiar în veşminte de

ipodiacon. Se ştie că avea o foarte plăcută voce de tenor. Apoi, când a ajuns celebru şi cu stare materială bună, prin anul 1921, a donat o importantă sumă de bani pentru construirea bisericii noi din Hobița natală, fiind trecut în rândul ctitorilor.

*

În timpul cât a lucrat la Ansamblul de la Târgu Jiu, Brâncuşi a fost întrebat mereu, de către foarte mulți oameni de toate condițiile sociale cu privire la ce anume vrea să spună prin lucrările sale. El însă nu oferea nimănui o explicație anume. Ci spunea cu răbdare, fiecăruia în parte, să se gândească el însuşi şi să găsească semnificația acestor lucrări. Dar Brâncuşi însuşi avea oare o interpretare proprie a acestora? Poate că da.

Cu privire la Coloana fără sfârşit, înainte de a părăsi România pentru totdeauna, Brâncuşi a spus: „Nu vă dați seama ce vă las eu aici!”

O schiță a fenomenologiei eticului în romanul românesc al anilor ’70

Abstract:
Our essay focused over the ’70s when the Romanian Novel has witnessed several notable successes, throuhg the writings of Marin Preda, Alexandru Ivasiuc, Augustin Buzura, Nicolae Breban, Eugen Barbu. We tried to present in a hegelian-like sketch the phenomenology of novel characters as a mode of ethical actions, raported to the contemporary social environment. Bibliographical references focus mainly in reviews on the respective novels, printed in the literary magazines of the time.
Key words: *literature, novel, ethics, fiction, phenomenology*

Prezentarea, în rândurile de față, a unei schițe fenomenologice sumare, care să articuleze coerent problematica etică din romanul românesc pe o perioadă determinată, nu îşi poate propune să rescrie în cheie fenomenologică şi istoria politică a epocii respective. Ci noi ne vom limita aici să reluăm, în manieră propriu-zis istorică, adică la modul narativ şi aleatoriu-cronologic, câteva momente politice, în raport cu care evoluează oarecum necesar demersul prozei de ficțiune, ca devoalare, de fiecare dată, a intenționalității etice disimulate în spatele discursului politic oficial.

Paşii istorici ar fi următorii: (a) Într-o primă etapă, avem instalarea brutală a comunismului, fraudarea alegerilor din toamna lui 1946, abolirea monarhiei, desființarea partidelor istorice, comunizarea proprietății prin măsuri de forță, tendințe de rusificare culturală şi instituțională, reprimarea dură şi condamnarea la închisoare a elitelor politice şi a țărănimii

independente, această din urmă măsură fiind întinsă cu aproximaţie pe durata unui deceniu şi jumătate. (b) Amnistierea deţinuţilor politici (pe la începutul anilor ’60), moartea lui Dej, venirea la putere a lui Ceauşescu, relativa deschidere către Occident din primii ani ai noii puteri, admiterea de pe poziţii oficiale a ideii că în anii ’50 s-au comis o serie de greşeli, opoziţia faţă de invadarea Cehoslovaciei din august 1968, editarea în limba română a lui Hegel şi reeditarea lui Kant, publicarea unor traduceri din literaturile occidentale şi din filosofia existenţialistă, estomparea represiunii politice, care ajunge să se limiteze la ameninţări verbale şi presiuni psihologice, adeziunea unor intelectuali percepuţi ca ne-comunişti (Nicolae Breban, Paul Goma) la Partidul Comunist, realizarea unui climat de relativă libertate pentru creaţia literară. (c) Constituirea treptată a unui regim de putere personală a lui Ceauşescu (pe la jumătatea anilor ’70) şi iniţierea cultului personalităţii, limitarea drastică a libertăţii de creaţie artistică, crearea unui climat de teroare psihologico-securistică, emigrarea unor scriitori în Occident, anihilarea mişcării iniţiate de către Paul Goma în 1977, fuga lui Pacepa în SUA (1978), reprimarea metodică şi brutală a intelectualilor, de la începutul anilor ’80, în cadrul afacerii numită meditaţia transcendentală, apoi evoluţia aberantă şi patologică sistemului, în cursului anilor ’80.

Literatura, în speţă romanul, ca demers de cunoaştere a societăţii şi ca raportare inevitabilă la societatea vremii, a urmat tematic această sinusoidă, cu o inerţie de ordinul a unu – două decenii, explicabilă prin dictatul politicului asupra creaţiei literare. Este evident că scriitorii nu puteau scrie orice, ignorând comandamentele epocii, iar dacă o făceau totuşi, editurile (toate sub controlul statului) nu publicau orice, decât numai ceea ce reuşea să treacă de cenzură şi ce era în conformitate cu o orientare politică dată. Au existat scriitori,

afirmaţi încă din perioada interbelică, dispuşi să se acomodeze (ca să ne exprimăm elegant) cu dictatura comunistă în faza cea mai brutală a represiunii, dând în acest timp lucrări ratate sub raport estetic, al verosimilităţii şi al adevărului literar. Sunt citate în acest sens, cel mai frecvent, *Mitrea Cocor* al lui Sadoveanu, sau *Un om între oameni* al lui Camil Petrescu. Totodată, în această perioadă apar unele romane relativ viabile, precum: *Bietul Ioanide* al lui Călinescu (1954), *Moromeţii* lui Marin Preda (1955), poate şi altele – dar, lucru simptomatic, acestea sunt cu acţiunea situată în trecutul antebelic [1]. Romanele care atacau teme etice ale prezentului erau neverosimile, falsificate de tezismul ideologic, iar autorii care nu voiau să sacrifice adevărul estetic trebuiau să-şi construiască un referenţial situat în trecutul pre-comunist, un soi de paseism programatic. Faptul este remarcat ca atare de către cel mai avizat critic literar care s-a ocupat de acea perioadă, Nicolae Manolescu (2). Problematica etică gravă, caracterul abuziv şi criminal al regimului politic din anii ’50 vor constitui subiect de investigaţie cu mijloace literare abia în romanul anilor ’70, când va fi consacrată şi sintagma „obsedantul deceniu”; într-adevăr, romanul anilor ’70 se va fixa tematic în mod obsesiv asupra anilor ’50, comparabil într-un sens cu maniera în care cinematografia românească de azi exploatează dramele sordide consumate prin anii ’80, în ultimii ani ai dictaturii comuniste. Succesul părea garantat, atunci ca şi acum.

*

În contextul deschiderii relative de la sfârşitul anilor ’60, romanul românesc redescoperă individualitatea. Accentul se mută de pe „lupta de clasă” a anilor ’50, pe dramele trăite de individ, pe temele eşecului şi alienării, producându-se discret o tendinţă de sincronizare cu literatura existenţialistă. Exemplul

principal în acest sens ar putea fi romanul „Absenții” al lui Augustin Buzura, apărut în 1969. După aceasta, aşa cum observa şi Eugen Simion (3), are loc naşterea a ceea ce s-a numit „romanul politic”, un roman al problematizării politice, care tematizează puterea sub diferite unghiuri, gen bogat ilustrat de autori precum: Al. Ivasiuc, Eugen Barbu, Marin Preda, Nicolae Breban, Augustin Buzura, I. Lăncrănjan, Constantin Țoiu, D.R. Popescu şi alții. Este romanul care atacă, deşi tardiv, problematica socială şi morală a anilor ’50. Câştigul pentru cunoaştere a fost dublu. Romanul a devenit o modalitate de cunoaştere mai adecvată, mai concretă şi mai credibilă a societății româneşti şi a problematicii ei etice decât ştiințele sociale, grevate de moştenirea dogmatismului stalinist. În al doilea rând, denunțarea (acesta este termenul), în proza de ficțiune, a celor întâmplate în anii ’50 însemna nu doar o reparație moral-istorică, ci şi exercitarea unui truc literar. Anii ’50 erau totodată şi un simplu pretext, pentru referiri voalate, indirecte şi subtile la prezent şi la racilele lui, aplicând la scară istorică dictonul latin: *mutato nomine, de te fabula narratur*. În definitiv, ca să-l parafrazăm pe Aristotel, ficțiunea este mai adevărată decât istoria, întrucât se aplică în chip egal şi trecutului apropiat la care se referă, dar şi prezentului nemijlocit, cu care se leagă prin semnificații absconse, acceptate tacit.

*

Acesta ar fi aspectul istoric. Structural, am putea degaja însă o fenomenologie *sui generis* a reacțiilor etice, analizând personajele principale din mai multe romane, circumscrie toate perioadei analizate. Analiza fenomenologică poate fi considerată ca fiind proprie aici, întrucât demersul romanesc urmează cu necesitate, într-o dezvoltare proprie,

sinusoida vieții politice. Fenomenologia, aici, înseamnă evoluția personajelor literare, de la conflictele lăuntrice, subiective, la obiectivarea în statusuri şi roluri şi, implicit, la conflicte etico-politice de factura obiectivității, a determinismului social.

Dacă admitem că ceea ce se numeşte în mod curent „destin" (lucru mai clar vizibil în cazul personajelor literare) poate căpăta preeminență în raport cu libertatea şi că se poate manifesta prin limitarea scopurilor pe care şi le propune omul, sau prin producerea unor rezultate altele decât cele scontate prin instituiri teleologice specific umane, atunci destinul personajelor se va configura prin înfruntarea limitelor interioare (determinismul intra-psihic), precum şi a celor exterioare, date de situația social-istorică. Corespunzător vom avea un om subiectual şi un om social. Evoluția problematicii etice în roman se va produce de la primul tip spre al doilea, de la conflictul etic interior care striveşte umanul, de regulă cu justificarea necesității istorice, la situațiile conflictuale de anvergură socială, care angajează acțiunea liberă a omului.

1. Omul subiectual. Personajul este construit în termenii conflictului care se consumă doar în interiorul individului.

1.1. În primul rând, el se va comporta pur şi simplu ca având un conflict cu sine. Este, de exemplu, cazul *Risipitorilor* lui Marin Preda, carte despre care Nicolae Manolescu scrie că este "romanul unor crize morale datorate agresiunii mediului social asupra unor oameni care nu pot sau nu ştiu să se apere, naivi sau inconştienți, care îşi pierd din această cauză încrederea şi se închid în sine" (4). În unele cazuri, atari personaje ajung până în pragul sinuciderii. Cu toate acestea, aici nu este vorba nici de un eşec pur, după cum nu poate fi vorba nici de un tragic propriu-zis. Pentru că traumatismul moral este rezolvat într-un mod mai degrabă psihiatric, decât în

spiritul *katharsis*-ului literar. Este conştientizată cauza, după care este refăcut tonusul psihic şi coerența morală. Conflictul este astfel suprimat, cu inutila „risipire” a vieții, termen care de altfel dă şi titlul cărții lui Marin Preda.

1.2. Apoi omul subiectual, care are un conflict cu sine, va intra în relații cu alții, dar aici se va comporta ca unul care are un conflict interiorizat, un dezechilibru lăuntric. Prin natura sa morală, personajul va distorsiona relațiile vieții exterioare în conformitate cu conflictul său interior, relațiile cu alții vor suferi un proces de „refracție” prin conflictul propriu. Romanele de acest fel nu pun o problematică morală autentică, ci mai corect ar putea fi numite romane de moravuri. Am putea ilustra categoria cu romanul *Orgolii* al lui Augustin Buzura. Aici conflictele sunt centrate pe „orgoliu”, ca autoprezentare prezumțioasă a realizărilor profesionale personale, iar dimensiunea socialului (Clinica universitară în care se consumă acțiunea romanului) nu este altceva decât o asociație de indivizi, în care fiecare intră cu capitalul orgoliului propriu. În analiza sa asupra romanului, Dumitru Micu (5) distinge mai multe tipuri de orgolioşi, un orgolios ratat şi complexat (delatorul), un orgolios tânăr şi arivist (Codreanu), un orgolios ramolit şi inofensiv (Ottescu), un orgolios inteligent şi agresiv (Crețu), un altul cu orgoliul inflexibilității morale (Cristian) ş.a.m.d. La fel, remarcă şi Nicolae Manolescu: „*Orgoliile* desfăşoară spectacolul grotesc al corupției, prostiei agresive şi ticăloşiei meschine. E un bestiariu... Personajele nu au probleme de conştiință, ele se adaptează să supraviețuiască” (6).

Tot aici pot fi situate şi unele dintre romanele lui Nicolae Breban, viu discutate în epocă. Prin comparație cu Buzura, la Breban locul orgoliului îl iau pasiuni mai scandaloase, în locul comunității aparente din *Orgoliile* lui Buzura, în *Bunavestirea* lui Breban avem incursiuni în lumea

interlopă şi în loc de rigorişti morali avem fanatici amorali. Personajul lui Breban, tipic pentru distorsionarea raporturilor sociale de către subiectivitate, are în fapt două niveluri: subiectivitatea, stratul obscur, subconştient al predispozițiilor înnăscute, şi personalitatea ca manifestare exterioară, supraeul, stratul social al individualității. Acest personaj evoluează în principal ca acțiune a subiectivității asupra personalității, interpolând la scara umanului în întregul său determinismul libidual al lui Freud sau voința de putere a lui Nietzsche. Simptomatic este că, aşa cum s-a remarcat, „autorul nu utilizează efecte estetice suficiente pentru a se distanța de opiniile personajelor sale" (7). În romanul *În absența stăpânilor,* subiectivitatea sexuală nu este funcțională, ci fie lipseşte fie este atrofiată, personajele sunt de vârste extreme, copii sau bătrâni, personalitatea nu s-a conturat încă sau este deja degradată, prin urmare pasiunea sexuală nu se poate manifesta dominator, fapt care duce la perversiune şi patologic. „Stăpânii" lipsesc, deoarece în acest context stăpânire înseamnă dominarea unei pasiuni mai slabe nu de către rațiune, ci de către o pasiune mai puternică. În *Animale bolnave*, pe aceeaşi schemă de construcție, datorită aceluiaşi deficit de pasionalitate funcțională, „personajele trăiesc într-o lume a fricii" (8), sunt dominate de către o frică irațională, lipsită de obiect, la fel ca şi heideggerianul *Angst.*

1.3. Conflictul interior este determinat din exterior, ca pre-destinare. Personajul nu poate riposta în raport cu ansamblul condițiilor care îi constituie facticitatea şi se îndreaptă sigur spre eşec sau spre camusiana imposibilitate de a discerne şi decide. Călin Surupăceanu din *Intrusul* lui Marin Preda, personaj desfigurat în urma unui accident, evidențiază o încordare intelectuală acută, camilpetresciană, orientată în sensul înțelegerii propriei situații – şi cu toate acestea eşuează. Personajul devine tragic, strivit fiind de un destin şi de un

determinism social specific unui regim politic dictatorial, care depăşeşte capacitatea de înţelegere şi acţiune a omului.

2. Omul social. Personajul literar este construit pentru a juca un rol pe scena social-politică. El poate (a) încerca să eludeze istoria, în condiţiile în care caută mai degrabă să evite o înfrângere decât să lupte practic fără sorţi de izbândă, sau (b) să o domine, în condiţiile în care ajunge să deţină o putere discreţionară, sau (c) să lupte continuu cu adversităţile, în condiţiile în care este exponentul uneia dintre forţele morale aflate în conflict.

2.1. Încercarea de eludare a istoriei are ca rezultat un personaj mai curând amoral, permeabil la extrem şi inconsistent. Personajul, un Ilie Moromete bunăoară, va căuta să reziste asaltului istoriei prin disimulare. Confruntarea cu lumea este transferată în planul gândirii, înţelepciunea ia locul acţiunii. Paradigma în planul literaturii universale o poate constitui de exemplu Principele din *Ghepardul* lui Lampedusa. În esenţă, procedeul de construcţie este sofistic, este neverosimil ca un personaj care se refugiază din faţa istoriei să aibă o consistenţă caracterială comparabilă cu a unui luptător. Marin Preda şi-a rescris *Moromeţii* de mai multe ori, de aceea ultima ediţie, cea din 1974, ar trebuie luată ca fiind de referinţă. Ilie Moromete ajunge să „nu mai creadă în eternitatea valorilor pe care le apără..., îşi dă seama că acestea vor dispărea, dar el vrea să amâne termenul fatal" (9), la fel cum obişnuia pe vremuri să amâne plata impozitelor, printr-o hărţuire psihologică rafinată a încasatorului fiscal.

2. 2. Personajele sunt fascinate de mirajul puterii şi, atunci când o obţin, o exercită discreţionar, fără nici un autocontrol de ordin moral. Intr-un roman al lui Alexandru Ivasiuc*, Apa*, personajul principal, Ion Lumei zis Piticu, este „un frustrat şi puterea este pentru el o formă a compensaţiei, manifestată în a stăpâni şi teroriza oamenii" (10). Sau, în alt

roman al aceluiaşi autor, în *Racul*, avem un personaj central, numit Don Athanasios, comparabil cu dictatorii din literatura sud-americană, care exercită puterea de dragul puterii, „un tehnician al puterii, dispreţuind justificările, al cărui scop este genocidul”(11). Reamintim că toate acestea, atât romanele menţionate cât şi evaluările critice din care am citat, au fost scrise şi publicate în perioada în care dictatorul Ceauşescu era preocupat de consolidarea regimului său de putere personală.

Un alt caz de cultivare a puterii ca scop în sine îl reprezintă personajul principal din *Princepele* lui Eugen Barbu, o carte complexă, scriere de compilaţie, ficţiune şi roman istoric, parabolă şi pamflet cu trimitere evidentă la prezentul imediat. Şi Princepele caută să obţină o putere absolută, discreţionară dar, după ce a obţinut puterea, „este cuprins de un filosofic sentiment al zădărniciei” (12), regretă că a ajuns la patruzeci şi patru de ani şi încă nu a săvârşit o faptă care să îngrozească lumea prin cruzimea ei. Despre *Princepele*, Eugen Simion scria că „elementul esenţial al cărţii este parabola, istoria nu-i decât un punct de pornire cu înţelesuri amare” (13).

2.3. Luptătorul poate fi conceput ca un personaj moralmente autonom, care iese din facticitate prin întemeierea alegerii sale în Necondiţionat, după cum spunea K. Jaspers, prin decizii care sunt justificate doar în faţa forului său interior, iar în afară sunt întemeiate pe un set de valori autentificate prin experienţă proprie. Multe dintre personajele din romanul *Păsările* al lui Alexandru Ivasiuc parcurg o astfel de traiectorie etică, autentificatoare şi dezalienantă. Dumitru Vinea îşi autoratează cariera profesională şi politică, în schimbul redresării morale personale. Un alt personaj din acelaşi roman, Liviu Dunca, este antrenat într-un proces politic, iniţial ca martor. I se cere să depună mărturie mincinoasă împotriva unui intelectual arestat pe motive politice, Liviu Dunca refuză cu demnitate, după care îi este schimbată calitatea din martor în

inculpat şi este condamnat şi el, personaj care aminteşte din viața reală de N. Steinhardt şi de modul în care acesta s-a comportat în procesul intentat lui Constantin Noica. Aceste personaje au certitudinea unei expieri şi speranța unei restaurări a ordinii etice.

În aceeaşi arie problematică se înscrie şi *Fețele tăcerii* al lui Augustin Buzura. Fără îndoială, în acest roman Buzura este un moralist care caută motivațiile ascunse ale atitudinilor şi acțiunilor. *Fețele tăcerii* este o carte structurată complex pe ideea de confruntare succesivă, în vederea căutării adevărului, ca o sumă de depoziții într-un proces menit să corecteze o eroare judiciară. Fiecare „tăcere" este adânc semnificativă şi este de fapt complementul rostirii unei perspective personale asupra celor întâmplate, atunci când într-un sat maramureşean s-a realizat colectivizarea forțată. Criticul Mihai Ungheanu opinează că *Fețele tăcerii* poate fi privită ca fiind „procesul de conştiință al unui timp" (14). Problema adevărului, raportată la situația unor inşi care, în aceleaşi împrejurări, au acționat în sensuri complet opuse, fiecare însă în virtutea unor convingeri şi credințe proprii, aceasta este problema care structurează romanul.

Schița sumară de mai sus, elaborată în stilul fenomenologiei hegeliene, presupune în opinia noastră o substanță şi o finalitate comună romanelor la care ne-am referit, dincolo de diferențele fireşti de tipologie şi structură, anume căutările şi încercările de (re)autentificare morală cu mijloacele prozei de ficțiune, într-un univers social totalitar, caracterizat în principal prin duplicitatea discursului oficial şi prin crearea unei mentalități menite să admită reprimarea libertății individuale ca pe un dat firesc al vieții cotidiene.

Note:

1. Nicolae Iuga, în rev. *Steaua,* Cluj, nr. 6/1984

2. D. Micu, N. Manolescu, *Prelegeri de literatură română contemporană*, Universitatea Bucureşti, 1974, p. 87
3. Eugen Simion, în rev. *Luceafărul*, nr. 19/1977
4. Nicolae Manolescu, op. cit., p. 136
5. D. Micu, în rev. *Contemporanul*, nr. 23/1977
6. Nicolae Manolescu, în rev. *România literară*, nr. 19/1977
7. Ov. S. Crohmălniceanu, în rev. *Flacăra*, nr. 42/1977
8. Anton Cozma, *Romanul românesc şi problematica omului contemporan*, Ed. Dacia, Cluj, 1977, p. 134
9. Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1974, p. 276
10. Eugen Simion, în rev. *România literară*, nr. 46/1974
11. Paul Georgescu, în rev. *România literară*, nr. 4/1977
12. Dan Mutaşcu, în rev. *România literară*, nr. 8/1974
13. Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, ed. cit., p. 367
14. Mihai Ungheanu, în rev. *Luceafărul*, nr. 33/1975

O provocare brutală
la adresa „filosofiei” feministe

Abstract:
In our opinion there is a tendency to develop an academically speech about feminism that does no take in to account many real problems that women confront with, speeches that ignore especially lonely women and prostitutes. The toughest challenge might be the traffic in women for prostitution. There are already known traffic routes and Ropmania is a source for such action (victims are recruited) and country of transit from Ukraine and Moldavia to the Western Europe or ex-Yougoslavia.

Desigur, ca orice preocupare teoretică, şi discursul general despre feminism trebuie să facă faţă unor provocări noi. Mişcarea feministă însăşi, ca istorie şi ca filosofie, a evoluat prin răspunsuri la provocări manifestate din timp în timp, însemnând de fapt tot atâtea piedici învinse şi tot atâtea bariere depăşite.

În timp, unele provocări mai vechi cad în desuetudine. Misoginismul de exemplu este taxat azi ca o simplă prejudecată depăşită sau eventual ca o concepţie împărtăşită de către unele persoane din motive cu totul particulare. De asemenea, azi nu mai este convingător să se deplângă anumite discriminări: salarii mai scăzute pentru femei decât pentru bărbaţi la aceeaşi activitate prestată, lipsa de acces pentru femei în poziţia de formator de opinie, în mass-media sau în învăţământul superior, în magistratură etc. Atari discriminări nu mai sunt azi nici flagrante şi nici relevante. Dimpotrivă, se poate vorbi de profesiuni bine cotate ca prestigiu social, în care femeile deţin preponderenţa. Astfel în ţara noastră, în învăţământ de exemplu lucrează 280.000 de femei şi 130.000 de bărbaţi [1]. La fel,

femeile mai dețin peste două treimi în comerț, în administrație şi în sfera serviciilor.

Cu toate acestea, există unele probleme complicate, la a căror surmontare nu se poate gândi decât eventual într-o perspectivă mai îndepărtată. În primul rând, la ieşirea dintr-o societate închisă, în tranziția post-comunistă, însăşi ideea de preocupare cu probleme feministe a riscat să fie privită uneori ca o simplă bizarerie [2]. Apoi, a existat şi tendința dezvoltării unui discurs academic despre feminism, văzut ca performanță de limbaj în sine, fără o aderență sistematică la realitate. Feminismul academic a ajuns să-şi alieneze multe dintre problemele reale ale femeilor, a ajuns să ignore condiția unor largi categorii sociale feminine: țărăncile, femeile de etnie rromă, femeile singure, prostituatele [3].

Pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că există unele domenii în care discriminarea femeii este reală, fără să se poată pune deocamdată problema ca acest gen de discriminare să fie eradicată. Avem în vedere de exemplu situația din bisericile creştine tradiționale, Catolică şi Ortodoxă, în care femeile nu pot fi hirotonite ca preoți, sacerdoțiul fiind un atribut exclusiv bărbătesc. Alte biserici (anglicană, protestantă, biserici neo-protestante) au început să admită şi femei-preoți, dar este puțin probabil ca Biserica Catolică şi cea Ortodoxă să o facă într-un viitor previzibil şi, de altfel, sunt puțini acei care fac din aceasta o problemă reală. Cu toate acestea, nu se poate susține că bisericile creştine tradiționale ar statua o anume inferioriate a femeii în raport cu bărbatul. Nu trebuie să ne scape din vedere că religia creştină, prin instituirea cultului Sfintei Fecioare Maria, a realizat un progres însemnat în emanciparea femeii ca atare, prin comparație cu toate celelalte religii pre- sau para-creştine, apariția însăşi a paradigmei feminine fiind posibilă de abia în cultura creştină. De altfel, aşa cum s-a mai remarcat, din punct de vedere doctrinar, Biserica Ortodoxă

susține practic tratamentul nediscriminatoriu între bărbați și femei [4].

*

În contextul celor enunțate mai sus, se pare că cea mai gravă problemă și cea mai dură provocare în raport cu oricare tip de discurs feminist o reprezintă traficul de femei în vederea exploatării sexuale. După aprecierea mai precisă a instituțiilor abilitate în prevenirea și combaterea traficului de persoane, "în ultimul deceniu, traficul de femei în vederea prostituției a devenit o problemă majoră atât la nivel național cât și internațional și, departe de a da semne de ameliorare, această problemă se agravează constant" [5]. Se susține că fenomenul nu este episodic ci sistematic, că nu este accidental ci endogen.

În perioada de după 1990, țările din regiunea est-europeană au ajuns să furnizeze femei în vederea prostituției în așa măsură încât au ajuns să rivalizeze cu alte regiuni care făceau acest lucru în mod tradițional, precum Africa, America Latină sau Asia de sud-est [6]; aprecierea aparține unui specialist reputat, Silviu Erușencu, care a studiat problema în mod sistematic. Totodată, fenomenul este greu de studiat din mai multe motive. Traficul de femei în vederea prostituției îmbracă forme aparent legale, persoanele în cauză tranzitând frontierele cu acte în regulă. Cunoașterea faptică, sub raportul cercetării polițienești, este ea însăși deficitară, deoarece aceasta anchetează doar persoane disparate fie învinuite de trafic, fie prostituate care sunt determinate într-un fel sau altul și returnate în țara de origine, persoane disparate din care se poate reconstitui cu greu rețeaua în întregul ei și conexiunea cu alte rețele, amploarea fenomenului putând fi doar aproximată prin metode deductive. În acest fel, s-au putut contura câteva zone de proveniență și rute de trafic. Trebuie menționat că, în context, România este considerată țară de tranzit

dar şi de origine, alături de Moldova, Ucraina şi Belarus, zonele de destinație fiind Europa Occidentală, în special Spania, spațiul fostei Iugoslavii, Grecia, Turcia şi Italia. Apoi însăşi noțiunea de trafic de persoane are o relativă complexitate şi imprecizie. Traficul presupune recrutarea, transportul şi cazarea persoanelor care urmează să practice prostituția – şi aceasta se poate face prin constrângere, prin răpire, folosirea forței, prin înşelăciune, prin specularea unor situații de vulnerabilitate etc., dar şi cu consimțământul persoanei care urmează să se prostitueze, în baza promisiunii unei remunerații substanțiale, iar traficul este denunțat de către victimă abia atunci când traficantul nu îşi mai onorează promisiunea.

Pericolele antrenate de această formă de trafic de persoane sunt multiple. Există încălcări ale drepturilor omului, dar şi consecințe dramatice privind sănătatea fizică şi psihică, precum şi statutul socio-moral al victimelor. În raport cu ordinea de drept, rețelele de traficanți şi proxeneți se constituie de asemenea într-un factor de criminalitate aparte. Traficarea de persoane peste frontiere este preferată de către infractori traficului de droguri sau armament, pentru că în primul caz riscurile sunt considerabil mai reduse. Traficanții de droguri şi armament riscă să fie prinşi la trecerea frontierei, în timp ce traficanții de persoane, împreună cu prostituatele care au consimțit la aceasta, trec frontierele în mod legal, fără să li se poată demonstra scopul şi intențiile reale ale călătoriei. Traficanții de persoane pot fi prinşi abia post-factum, pe baza unor declarații ale victimelor, iar dacă sunt judecați în stare de libertate ei încearcă, prin amenințări sau influențare financiară, să determine victimele să-şi schimbe declarațiile. Apoi rețelele de traficanți de persoane mai prezintă un grad sporit de periculozitate şi dintr-un alt punct de vedere. Din practicarea prostituției rezultă sume de bani considerabile, care nu sunt absorbite în totalitate de către traficanți în sfera consumului. Deşi traficanții de persoane achiziționează automobile scumpe şi

imobile luxoase pentru ei şi pentru alţi membri ai familiei lor, cumpără apartamente în vederea închirierii, stochează cantităţi însemnate de bijuterii etc. – veniturile realizate din prostituţie depăşesc aceste cheltuieli. Diferenţa de bani nu este investită în activităţi aşa-zis normale, ci tot în sfera crimei organizate, pentru consolidarea şi dezvoltarea reţelei, pentru cumpărarea de influenţă, pentru coruperea funcţionarilor din poliţie şi justiţie, pentru mită şi ameninţarea cu violenţa etc.

Cauzele traficului de femei pot fi clasificate, din reflex sociologic, în macro-sociale şi micro-sociale. Predomină ca factor determinant, sau cel puţin favorizant, "situaţia materială foarte precară, combinată cu lipsa perspectivei de ameliorare a acestei situaţii" [7]. Lipsa unui loc de muncă, în primul rând, le determină pe multe tinere să aleagă prostituţia ca mijloc de subzistenţă. Desigur la aceasta se poate adăuga un nivel scăzut de educaţie, marginalizarea socială, capacitatea scăzută de a face faţă sentimentelor de umilinţă şi frustrare cauzate de un anumit grad de sărăcie, devalorizarea persoanei umane în raport cu câştigul material etc.

*

Dar scopul demersului nostru nu îl constituie prezentarea detaliată a evantaiului cauzal şi nici preconizarea unor măsuri concrete şi eficiente în vederea eradicării flagelului. Aceste sarcini revin în primul rând instituţiilor cu atribuţii poliţieneşti. Ci noi vom încerca doar să atragem atenţia că în prezent este pe cale să se constituie un element nou de imaginar negativ anti-feminin, la adresa femeii în genere, plecând de la faptul real şi sordid al traficului de femei în vederea prostituţiei.

Poate că cel mai important şi durabil element de imaginar negativ anti-feminin îl constituie paradigma medievală a femeii-vrăjitoare, o paradigmă cu efecte negative întinse pe mai

multe secole. Această paradigmă a fost abandonată în modernitate, dar a fost substituită treptat şi camuflat cu altele, tot din domeniul abjectului: femeia-criminală, femeia-mamă denaturată, femeia-prostituată etc., deşi în realitate deţinuţii din mediile penitenciare sunt în proporţie de 93-97% bărbaţi şi doar 3-7% femei [8]. Astfel, azi nu mai avem femeia-vrăjitoare, ci femeia-prostituată, depravată, libertină etc., cu tot cortegiul aferent de însuşiri psiho-morale negative.

Interpretarea realităţii este ea însăşi pervertită. Traficanţii de prostituate nu numai că nu se simt culpabili pentru ceea ce au făcut victimelor lor, ci chiar se justifică subiectiv, faţă de ei înşişi sau în faţa justiţiei, ca şi cum înclinaţia spre prostituţie ar fi un dat înnăscut al femeilor şi nimic mai mult. Victima prostituţiei ajunge să fie considerată mai culpabilă decât proxenetul care o exploatează. Există o mentalitate deosebit de veche, transformată pentru noi în ereditate culturală, care constă în sancţionarea inegală, disproporţionată a libertinajului sexual la femeie şi la bărbat. Bărbaţii care cumpără favoruri sexuale sunt consideraţi în continuare persoane respectabile, în timp ce femeile care vând aceste favoruri sunt desconsiderate. Dorinţele sexuale ilicite ale femeii sunt reprimate de către convenţiile sociale într-o măsură mai mare decât ale bărbatului. Este o problemă care a fost remarcată ca atare încă din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, de către romancieri de talia lui Tolstoi sau Flaubert, destinele tragice ale Annei Karenina şi Doamnei Bovary fiind paradigmatice în acest sens. Revenind la mentalitatea contemporană din România, observăm că expresia “curvă masculină” adresată unui bărbat înseamnă o insultă teribilă, care denotă totodată în subsidiar că însuşirea de a fi “curvă” ar sta cumva doar în firea femeii şi că ar fi contrară cu firea bărbatului. Se presupune că sexualitatea excesivă, practicată cu un mare număr de parteneri (clienţi) contra cost, fără dăruire sinceră şi fără stabilirea unor legături afective profunde, ar conduce cu timpul la o anumită degradare psihică, la

frivolitate, labilitate, alienare. Curios, se concede că degradarea de acest tip le afectează totdeauna pe femei, niciodată pe bărbați. Politica, activitate labilă prin excelență, este gratulată prin compararea ei cu femeia de moravuri uşoare, nu cu bărbatul libertin. Politicianul, cel care se dăruie nesincer când unui partid când altuia, va fi numit uneori "curvă", dar niciodată "curvar".

Apoi limbajul utilizat de către racolatori presupune o anume duplicitate şi artă a echivocului, în care proxenetul este întotdeauna "şmecherul", iar victima este întotdeauna "fraiera". Recrutarea fetelor, e drept din medii cu nivel de educație scăzut, se va face sub promisiunea asigurării în Occident a unei ocupații legale şi bine plătite. Există şi racolare directă, în care victima ştie că merge să practice prostituția şi este de acord cu acest lucru, dar aceste cazuri nu reprezintă majoritatea femeilor traficate. Majoritatea sunt înşelate din capul locului, cu promisiunea unor slujbe atrăgătoare şi a unor câştiguri fabuloase. Li se promit servicii de recepționere, barmane, stripteuze, cameriste etc., sau cel mult activități de ordin sexual moderate şi care nu comportă riscuri: dame de companie, actrițe în filme porno, fotomodele etc. În realitate, după ce ajung la destinație, traficanții controlează victimele prin metode de o rară brutalitate. Victimelor li se confiscă paşapoartele, apoi sunt amenințate cu poliția şi expulzarea, sunt lipsite de libertate, haine şi hrană, sunt supuse unor violențe fizice şi psihice greu de imaginat: bătăi, violuri, administrare de droguri în mod forțat [9].Totul pentru anihilarea a oricărei voințe proprii şi a oricărei urme de personalitate, pentru transformarea persoanei libere într-o sclavă sexuală.

Existența acestor tratamente degradante este certificată în totalitate de mărturiile victimelor care au reuşit să scape din captivitatea rețelelor de traficanți şi au fost internate în țară, în centre de recuperare special amenajate. Acolo beneficiază şi de consilierea unor psihologi calificați. Pentru consilierii-psihologi, reflecțiile etico-feministe pot fi utile. Victimele au însă nevoie de

altceva, în primul rând de măsuri concrete pentru reinserția in viața normală.

Note:

1. ***Femei de afaceri din România în mileniul III, CCIRB, București, 2001, p.11
2. cf. Mihaela Miroiu, *Drumul către autonomie*, Polirom, Iaşi, 2004
3. Ibidem
4. M. Albu, Alina Isac, *Ecumenismul la feminin*, SNSPA, Bucureşti, 2002
5. S. Eruşencu,*www.antitrafic.ro*, site consultat în anul 2006
6. Idem
7. Idem
8. ***Anuarul statistic al României pe anul 2001
9. S. Eruşencu,Idem

Statutul limbii engleze
şi poziția globală a SUA

Abstract:
In this text we analyze the current status of the English language as a "universal" language by practical and universal means of communication. We hawe taken in comparison other antiquity languages, in order to obtain an historical perspective which had the status of universal languages such as the ancient Greek of the Hellenistic epoch or vulgar Latin from the time of the Empire. There were languages with universal use within the administration, army, commerce, but also languages in which sacred texts of the Christians were written or translated in to.
What about today? – on what does the English language rely on? On the universal computer technique? On using this language in diplomacy, finance, education and scientific research? On it use in global communications, transport and tourism? On the unique status of global superpower that U.S. has, so far? What will happen to the universality of English when the U.S. global hegemony will regress? These are some of the exciting and present questions on which our text is based on and witch are submitted to the reader.

Expresia *lingua franca* desemna, în latină, o limbă comună de comunicare pentru toate teritoriile imperiului, indiferent de triburile şi graiurile locale, limba utilizată în administrație şi în documentele oficiale. Practic, toate imperiile existente de-a lungul timpului, datorită caracterului lor multietnic inevitabil, s-au văzut confruntate cu necesitatea unei limbi unice de comunicare, transgresând diferențele lingvistice, culturale, idiomatice şi dialectale locale. S-ar părea că prima condiție pentru ca o limbă să poată deveni „franca", adică să fie „liberă" şi să poată fi adoptată şi de către alte popoare, alături de limbile locale, ar fi ca această limbă să se poată

elibera din legătura ei singulară şi exclusivă cu o etnie determinată, să fie o limbă dez-etnicizată. Atributul de „franc” denotă, în contexte multiple, exact această capacitate de eliberare sau pur şi simplu felul de a fi liber (franc-maçon = zidar liber; porto franco = zonă comercială liberă față de anumite obligații fiscale; franctireur = trăgător izolat, liber față de o formațiune organizată de luptă etc.).

Aşa stând lucrurile, putem afirma că printre primele limbi de acest fel au fost limba greacă de după cuceririle lui Alexandru Macedon, mai numită şi limba elenistică, sau dialectul *koine* (secolele IV-I î.H.), şi limba latină, în perioada de maximă expansiune şi decădere a Imperiului roman (secolele I-IV d.H.), dialectul vulgar. Limba latină a continuat să aibă caracterul de lingua franca încă foarte multă vreme după dispariția Imperiului roman, în Evul Mediu occidental, ca limbă de cult, limbă de cancelarie şi limbă utilizată de către oamenii de ştiință, până relativ târziu, în sec. al XVIII-lea, zis şi Secolul Luminilor. În secolul al XVII-lea, scrierile filosofice şi ştiințifice (*Ethica* lui Spinoza sau *Principia* lui Newton, de exemplu) erau încă redactate în limba latină, iar messa catolică s-a ținut obligatoriu în latină până la Conciliul II Vatican (1962-1965). Apoi, după Revoluția franceză şi războaiele napoleoniene, limba franceză a fost, vreme de aproape două secole, lingua franca a diplomației pentru ca, începând cu a doua jumătate a secolului XX, limba engleză să devină, incontestabil, lingua franca a globalizării. A mai avut statutul de lingua franca şi slava veche, în Evul Mediu târziu, timp în care a fost limbă de cult şi de cancelarie pentru popoarele de religie ortodoxă din Estul Europei (cu excepția Greciei), în baza alfabetului chirilic. Şi a mai existat şi o încercare eşuată de a fi impusă ca lingua franca limba rusă, la popoarele din Centrul şi Estul Europei, în perioada imediat postbelică, în timpul ocupației sovietice.

Observând aceste împrejurări istorice, putem spune că succesul şi, respectiv, eşecul a ceea ce a constituit periodic în istorie lingua franca au depins de substratul şi vehiculul care au susținut şi purtat aceste limbi dincolo de frontierele spațio-temporale în care erau vorbite în mod natural. Limba greacă a epocii elenistice, aşa-numitul dialect alexandrin (koine) vorbit din Egipt şi până în India, era limba comunicațiilor militare, a marinarilor, o limbă de administrație şi comerț pentru popoarele din bazinul mediteranean, dar o limbă destul de diferită de limba greacă literară, de limba rafinată a scriitorilor de tragedii şi sisteme filosofice, expresie a geniul creator al grecilor din perioada clasică. Dialectul alexandrin era suficient de dez-etnicizat, pentru a putea fi adoptat, ca mijloc simplificat de comunicare, de către o mulțime de popoare străine. Dar în această greacă comună au fost traduse scrierile sacre ale evreilor, pe la începutul secolului III î.H., versiunea alexandrină cunoscută sub numele de Septuaginta, devenită ulterior pentru creştini Vechiul Testament, şi tot în această limbă au fost redactate şi scrierile Noului Testament, trei secole şi jumătate mai târziu. Limba latină, de asemenea într-o formă diferită de cea literară, anume ca limbă comună (vulgata), vorbită sumar şi fără pretenții, inclusiv de către popoare străine de cultura romană, a devenit o nouă lingua franca, în succesiunea dialectului koine al epocii elenistice. Ca şi greaca comună, latina vulgară a avut inițial acelaşi substrat: administrația, armata, comerțul. Între anii 390-405 d.H., Sf. Ieronim realizează traducerea Bibliei în latina vulgară, Vechiul Testament din ebraică şi Noul Testament din greacă, versiune cunoscută şi consacrată ulterior sub denumirea *Biblia Sacra Vulgata.* Prin aceasta, limba latină va deveni veritabila lingua franca a civilizației occidentale pentru mai bine de o mie de ani.

În perioada imediată celui de al doilea război mondial şi limba rusă ar fi putut deveni, în principiu, o lingua franca pentru ţările sovietizate din Centrul şi Estul Europei, unde era prevăzută de altfel ca limbă obligatorie la toate nivelele de învăţământ, dacă ar fi avut un vehicul comparabil cu limbile antichităţii, dacă de exemplu ideologia leninistă, care era vehiculul limbii ruse în expansiunea ei sovietică, ar fi avut aceeaşi greutate religioasă ca şi Biblia, sau măcar aceeaşi utilitate ca şi programele de calculator.

Cea mai spectaculoasă expansiune ca lingua franca o reprezintă, fără îndoială, cazul limbii engleze contemporane. Vehiculul acestei limbi ca lingua franca nu îl constituie, cel puţin deocamdată, nici o administraţie universală, nici o religie şi nici o ideologie care să angajeze credinţa oamenilor într-un fel comparabil cu credinţa religioasă. Ci vehiculul principal al acestei limbi, în prezent, îl constituie răspândirea universală a utilităţii calculatorului, cu instrumentar şi programare în limba engleză. Şi mai există, desigur, şi alte împrejurări în care cunoaşterea limbii engleze este indispensabilă. S-a ajuns astfel să se afirme pur şi simplu că „limba lumii este limba engleză" (1).

Afirmaţia trebuie supusă, totuşi, unui examen critic. Să vedem mai întâi care este răspândirea pe glob a acestei limbi. Dacă privim statisticile (2), vom vedea că limba engleză nu este nicidecum pe locul întâi, ca număr de locutori, ci abia pe locul patru. Pe locul întâi se află chineza, vorbită de aproximativ 18% din populaţia lumii, pe locul doi hindustana (aproximativ 10%), iar pe locul trei se află limbile înrudite spaniola & portugheza, vorbite în peninsula Iberică şi cele trei Americi de peste 9% din populaţia lumii. Engleza se situează pe locul patru, fiind vorbită de aproximativ 7,6 % din populaţia lumii. În aparenţă, engleza s-ar afla în expansiune, deoarece în permanenţă noi generaţii de tineri din diferite ţări ne-anglofone

învață această limbă. În realitate însă, acest fenomen nu a reuşit să compenseze pierderea de teren pe care a înregistrat-o limba engleză, ca urmare a destrămării fostului imperiu colonial britanic. Peste tot, în țările foste colonii britanice s-a putut constata un fenomen identic cu cel observat mai nou în țările foste sovietice, anume o puternică reînviere a limbilor şi culturilor naționale locale.

Este adevărat, există domenii în care engleza este cu certitudine indispensabilă, indiferent în care punct al globului ne-am afla. În transporturile aeriene, aeronavele comunică între ele şi cu turnul de control în limba engleză. La fel, în transporturile maritime, vapoarele de pe toate mările lumii comunică între ele şi cu uscatul în limba engleză. La serviciile din porturi şi aeroporturi, comunicarea se face în limbile locale şi în limba engleză. În tranzacțiile financiare, în operațiunile bancare şi în speculațiile bursiere cunoaşterea limbii engleze este esențială. După al doilea război mondial, limba engleză a luat locul limbii franceze în diplomație şi în contactele politice la nivel înalt. De asemenea, în cercetarea ştiințifică limba engleză este necesară în vederea documentării, iar rezultatele relevante ale cercetării sunt diseminate tot în limba engleză. Utilizarea calculatorului presupune cunoştințe tehnice elementare în limba engleză. În rețelele de turism şi alimentație publică, engleza este efectiv o limbă universal răspândită.

Există, totuşi, o diferență uriaşă între engleza de o copleşitoare bogăție lexicală utilizată de către Shakespeare sau Joyce şi engleza de două-trei sute de cuvinte vorbită fără pretenții de către ospătari, politicieni sau tehnicieni. Constatarea nu conține nimic peiorativ, dimpotrivă admite acest lucru din considerente pragmatice. Nu este necesar şi nici dezirabil ca politicienii sau tehnicienii să se încurce în hățişurile şi subtilitățile lingvistice nesfârşite ale limbii engleze literare. Este suficient ca pe baza acesteia să se realizeze o

comunicare primitivă neechivocă, fără confuzii sau ambiguităţi. Este exact linia de separaţie între o limbă grevată de caracterul ei etnic, conotativ şi parţial intraductibil, pe de o parte, şi o limbă ruptă de orice legături etnice, exclusiv denotativă şi traductibilă la modul non-problematic, pe de altă parte. Avem, cum e şi firesc, o limbă engleză cu caracter etnic, intens conotativă, care exprimă nuanţele, cultura şi sufletul unui popor – şi apoi o limbă engleză dez-etnicizată, ruptă de specificul naţional şi de cultura engleză, cu un lexic restrâns, utilizată exclusiv ca mijloc de transmitere a informaţiilor, un fel de „ciripit organizat al omului" (3). O asemenea limbă este „un instrument de comunicare, nu o sursă de comunitate şi identitate" (4), la fel cum calendarul creştin este instrumentul convenţional de fixare a unor repere în timp, instrument valabil şi pentru necreştini, cifrele arabe sunt instrumentul grafic universal de numărare sau sistemul metric instrumentul etalon de măsurare. Lingua franca devine un instrument dez-etnicizat de comunicare, în principiu la fel de dez-etnicizat ca şi cifrele arabe.

Engleza este, fără îndoială, o lingua franca a timpului nostru, dar trebuie să facem diferenţa faţă de ceea ce se pretinde a fi o limbă a întregii lumi. Limba engleză este vorbită de ceva mai puţin de 8% din populaţia globului. Prin urmare, o limbă care rămâne străină pentru 92% din populaţia lumii nu poate să fie numită decât numai impropriu limba întregii lumi. Engleza este vorbită, în afara spaţiului anglofon, de către un număr relativ restrâns de persoane, care formează elitele educate. Lucrările unor foruri de anvergură globală, unde se iau decizii cu impact mondial, întrunirile Clubului Bilderberg, Conferinţele G8, Forumul economic de la Davos etc., toate acestea se derulează în limba engleză. Marii oameni de afaceri, bancherii, politicienii importanţi – toţi cei despre care se crede că decid soarta lumii vorbesc engleza. De cealaltă parte însă,

ceilalți, care formează masa de 92 % care nu ştiu engleză, au şi ei la dispoziție un instrument propriu şi eficient de decizie: ştampila de vot. Cunoaşterea limbii engleze contează foarte mult, dar nu este singurul lucru care contează.

Destinul unei limbi ca lingua franca este şi el schimbător. De exemplu, în ipoteza că un stat precum China se va afla, în viitorul apropiat, în expansiune economică şi tehnologică, va trebui să admitem că, în anumite zone de influență, limba chineză îşi va face treptat loc, mai întâi alături de engleză şi apoi în locul ei, ca limbă de interes şi de circulație internațională.

*

Ideea „americanizării” Europei este practic omniprezentă în mentalul comun al europeanului de azi. Prezintă o puternică similitudine cu mentalitatea sovietică de prin anii ’50, vizavi de o iminentă competiție cu capitalismul. Atunci sovieticii şi N.S. Hrusciov personal gândeau şi se exprimau astfel: e adevărat, capitalismul este mai avansat decât noi din punct de vedere economic, dar noi suntem superiori din punctul de vedere al organizării politice. Noi putem planifica economia, în sensul de a-i asigura un ritm susținut de creştere, în aşa fel încât în câteva cincinale o să ajungem din urmă şi o să depăşim dezvoltarea economică a țărilor capitaliste, respectiv a Americii. De parcă țările capitaliste occidentale şi SUA ar fi stat pe loc, sau măcar ar fi încetinit viteza de dezvoltare, pentru a permite URSS să le depăşească. Un model spațial şi cronometric aiuristic, de parcă ar fi fost vorba de curse de automobile.

În realitate însă, statele socialiste nu numai că nu le-au „ajuns din urmă” pe cele capitaliste, dar însăşi economia de comandă s-a dovedit a fi tot mai puțin productivă până când, în

cele din urmă, a sucombat din interior, din cauze endemice. Pe aceeaşi structură de mentalitate, europeanul contemporan îşi reprezintă că SUA sunt mai „avansate” decât Europa pe mai multe planuri, de la tehnică şi PIB la cunoaştere, iar noi europenii trebuie să căutăm să le „ajungem din urmă”, să urmăm drumul parcurs de SUA, pentru că nu am avea altă cale de ales şi că, dacă nu urmăm modelul SUA, atunci suntem pierduţi. O tendinţă iluzorie, sortită eşecului, pentru că SUA au parcurs şi parcurg un drum care a avut oportunităţi şi emergenţe proprii, unice şi irepetabile la scara istoriei, un drum imposibil de imitat şi de repetat.

Oswald Spengler, cel care l-a influenţat profund pe filosoful român Lucian Blaga, în cartea sa *Declinul Occidentului* (5), publicată cu mult timp în urmă, imediat după primul război mondial, vine cu o reprezentare interesantă referitoare la civilizaţiile care s-au succedat pe pământ, idee care a fost confirmată din plin de cele mai dramatice evenimente ale secolului XX. Spengler respinge explicaţiile cauzale liniare ale dezvoltării istoriei, reprezentarea istoriei ca o serie liniară de cauze eficiente în timp, şi construieşte o altă reprezentare, aceea a unor evoluţii separate şi ciclice. Spengler substituie istoriografia şi filosofia istoriei cu filosofia culturii. El identifică, în istoria universală, un număr de opt culturi: babiloniană, egipteană, greco-romană, chineză, indiană, bizantină, arabă şi occidentală (6). Aceste culturi, care au totodată ca pandant tot atâtea sisteme de civilizaţie, parcurg o ciclicitate organică: se nasc, au tinereţe, se dezvoltă în timp, se maturizează şi în final mor. Ceea ce animă, dezvoltă şi maturizează o cultură este „Sufletul” (în germ. Seele) sau „Spiritul” ei (Geist), care se manifestă ca „stil” al culturii respective. Spiritul unei culturi conţine inclusiv ideile-forţă (cum le numea A. Fouillée) care determină evenimentele istorice din arealul respectiv, capacitatea creatoare specifică a

unei culturi. Sau ceea ce, în terminologia mai săracă de azi, s-ar putea numi un proiect pentru viitorul omului. Este de la sine înțeles că diferitele culturi mor, atunci când sufletul lor le părăseşte. Atunci ele nu mai sunt capabile de creație culturală, nu îşi mai (re)găsesc stilul şi se limitează la producerea de bunuri utilitare.

Prin urmare, în lumina celor de mai sus: care este „sufletul" culturii americane contemporane (dacă există vreunul)? Şi, dacă există un astfel de suflet, poate oare el reprezenta un model, poate constitui un standard de referință pentru viitorul culturii europene?

După unii autori însă, „marea slăbiciune a acestui imperiu (i.e. SUA) este aceea că nu are suflet, adică nu are un proiect colectiv pentru viitorul omului" (7), ci se limitează la dezvoltarea producției şi a consumului propriu, prin superioritatea armelor sale. Nu are alte proiecte, în afară de acela de a creşte la infinit producția şi consumul în propria țară, pe cheltuiala altor regiuni ale globului.

SUA au ajuns la o anumită abundență de bunuri şi la anumite standarde de viață pe seama resurselor naturale şi a mâinii de lucru ieftine din diferitele regiuni ale globului. Este o gravă şi regretabilă deficiență de gândire să-ți propui să imiți SUA, să le urmezi şi să le ajungi din urmă.

Modelul SUA nu poate fi urmat nici de către Europa şi nici de către alte țări, pentru simplul motiv că celelalte țări ale lumii nu pot şi nici nu au cum să domine între jumătate şi 2/3 din suprafața planetei. Un procent însemnat din populația globului lucrează pentru SUA, oamenii fiind plătiți în dolari, o monedă care este devalorizată treptat, grevată fiind pe plan intern de o datorie publică tot mai mare, actualmente de peste trei mii de miliarde dolari. Tranzacțiile cu petrol din întreaga lume de asemenea se efectuează în dolari, fapt care sprijină puternic moneda americană, aducând în SUA câştiguri imense,

care nu sunt compensate cu un echivalent muncă. La un moment dat, unele ţări exportatoare de petrol, Iranul de exemplu, au anunţat că intenţionează să renunţe la dolar şi să efectueze tranzacţiile cu petrol în euro. După cum se ştie, în SUA anunţul a provocat o adevărată isterie la cel mai înalt nivel, Iranul fiind ba denunţat că nu este un stat „democratic", ba acuzat că vrea să fabrice armament nuclear etc. Trecerea tranzacţiilor cu petrol pe euro este puţin probabilă, faţă cu ameninţarea lansată de către SUA cu un atac nuclear „preventiv" împotriva oricărei ţări care i-ar afecta interesele. Deci, nici în acest segment al pieţei globale, Europa nu îşi poate face iluzii să urmeze drumul parcurs de către SUA, pentru a o „ajunge din urmă".

Totodată, SUA sunt ţara cu cea mai mare datorie externă de pe planetă, o datorie de aproximativ o mie de miliarde dolari, datorie care creşte continuu cu aproximativ o sută de mii de dolari pe secundă (vezi: http://schimbarea blogpost.com/2007/06). Ca să ocupe şi devasteze Irakul, SUA au cheltuit în cinci ani peste cinci sute de miliarde de dolari, ceea ce – evident – nici o altă ţară nu şi-ar fi putut permite. Numai datoria către China este de-a dreptul uriaşă, reprezentând aproximativ jumătate din totalul datoriei externe a SUA. În principiu, dacă China ar soma Statele Unite să-şi plătească datoria şi presupunând că SUA şi-ar achita această obligaţie imediat, atunci economia SUA ar trebui practic să intre în faliment. Dar, după cum este cumva de aşteptat, SUA nu dau semne că s-ar grăbi să înceapă restituirea datoriei către China. Dimpotrivă, lucrurile se întâmplă aici ca într-o anecdotă absurdă, atunci când vine vorba despre datorie, SUA vorbesc despre cu totul altceva, despre faptul că China nu ar respecta drepturile omului, despre boicotarea jocurilor olimpice etc. Totodată, se pare că SUA încearcă destabilizarea Chinei prin provocarea unor tensiuni sociale majore în Tibet. Cu alte

cuvinte, o iugoslavizare a Chinei, prin kosovizarea Tibetului. Nu este sigur că acest scenariu va reuşi. Pentru că, în cazul Chinei lucrurile nu sunt deloc simple, ca în cazul fostei Iugoslavii sau al Irakului. De mai mulți ani încoace, China a stocat în băncile sale de stat dolari SUA, încât în prezent dispune, potrivit unor estimări, de o rezervă colosală de aproximativ 1,3 mii de miliarde dolari (vezi blogpostul citat mai sus), adică de aproximativ o mie de dolari pe cap de chinez. Aruncarea acestor bani pe piață, fie şi numai în parte, ar avea asupra economiei SUA un efect mai devastator decât o sută de atacuri nucleare.

Astfel că, în prezent SUA trăiesc paradoxul teribil de a fi cea mai puternică țară de pe glob şi, în acelaşi timp, cea mai vulnerabilă.

Adevăratul „suflet” şi adevărata religie a SUA constă în idolatrizarea pieței şi fetişizarea banului (8). Dar niciodată, nicăieri în lume piața nu a rezolvat totul, dimpotrivă. Dacă piața ar reglementa ceva şi ar impune cu adevărat o disciplină, atunci „persoanele care muncesc din greu n-ar fi mai sărace şi speculatorii n-ar fi mai bogați” (9). Bugetul militar al SUA din perioada postbelică a crescut puternic de la un an la altul, ceea ce a stimulat producția industrială din Europa, respectiv producția de componente pentru armele americane. Pe de altă parte, țările europene au fost nevoite să achiziționeze armament american, ceea ce a redus în perioada imediat postbelică deficitul dolarului, încât „ajutorul” furnizat Europei Occidentale prin Planul Marshall a fost recuperat în aproximativ doi ani (10). Tehnica de vârf a ajuns în SUA la performanțe uluitoare, dar finanțarea cercetării în acest domeniu a fost făcută în scopuri militare şi numai abia mai târziu, după ce nu au mai avut caracter secret, aceste realizări au primit şi utilizări pentru viața civilă. La fel stau lucrurile în prezent cu cercetările din domeniul geneticii. Şi aici cercetarea

este finanțată la cote înalte, pentru că se urmărește producerea unor arme biologice extrem de periculoase, menite să infesteze populația civilă care va fi considerată ostilă, să afecteze de exemplu numai genomul unei anumite rase etc., arme interzise formal de către convențiile internaționale.

După 11 septembrie 2001 și sub pretextul acelor atentate dubioase, SUA și-au schimbat radical cursul politicii externe. După cum scrie și celebrul G. Soros, „SUA au trecut de la relații internaționale bazate pe drept, la relații internaționale bazate pe forță" (11), operându-se înlocuirea dreptului internațional cu forța brută. Faptul este extrem de grav și periculos pentru că face ca lumea în ansamblul ei să fie nesigură și lipsită de repere pentru ceea ce este drept și ce nu este drept în plan extern, să fie lipsită de criterii pentru evaluarea ideologiilor și regimurilor politice. Unde este vorba de forță în loc de drept, evident nu mai putem deosebi între democrație și fascism. Ca evreu care s-a născut (în 1930) în Ungaria și a trăit acolo perioada fascistă a acestei țări, precum și câțiva ani buni din regimul comunist, Soros are acuma ocazia să constate cu amărăciune că, sub administrația Bush jr., SUA au reînviat semnificativ practicile totalitarismului, s-au folosit de atentatele de la 11 septembrie 2001 pentru a restrânge dramatic libertățile civile și pentru a preconiza o supraveghere orwelliană a propriilor cetățeni. Dintr-un adept al societății deschise, SUA au devenit dușmanul acesteia, prin urmare pare clar că nu pot constitui un model pentru Europa. „Vechea" Europă a cunoscut experiențele totalitare duse la extrem, iar reînvierea practicilor totalitare pare aici mai puțin probabilă, cel puțin atâta timp cât memoria sa culturală nu va fi deteriorată prin americanizare.

Simptomatic este și modul în care SUA au obținut „adeziunea" unor țări europene la invadarea Irakului. După cum se știe Franța, prin președintele Chirac, inițial s-a opus

categoric războiului, dar în cele din urmă a cedat. Ce s-a întâmplat, de fapt? Preşedintele Chirac şi-a dat seama că pot fi periclitate interesele naţionale ale ţării sale, deoarece SUA au pus la cale izolarea economică a Franţei, prin „boicotarea spontană" (12) a mărfurilor franţuzeşti de către consumatorii americani. Aşa a fost obţinut consimţământul Franţei şi al altor state de către „cea mai avansată democraţie din lume". Dar trebuie să se pună şi problema: ce valoare şi ce coeziune poate să aibă o „coaliţie internaţională" formată prin şantaj şi prin exploatarea servilismului liderilor unor state neimportante, care nu puteau refuza să meargă la război alături de fratele mai mare?

Prin Legea numită USA Patriot Act din 26 octombrie 2001, în Statele Unite au fost practic desfiinţate mai multe drepturi ale omului, proclamate ca atare în Declaraţia Universală adoptată de către ONU în 1948. Astfel, accesul public la informaţiile guvernamentale a fost restrâns drastic, în timp ce accesul guvernului la informaţiile privind viaţa intimă a individului a devenit practic nelimitat. Sub pretextul depistării unor posibili terorişti, guvernul poate să asculte convorbirile telefonice, să intercepteze corespondenţa prin e-mail, să deţină în condiţii inumane şi fără judecată persoane suspecte, să practice tortura asupra deţinuţilor pentru a smulge recunoaşteri şi mărturisiri etc., proceduri proprii celor mai brutale regimuri totalitare. De menţionat că legea sus-amintită, care autorizează toate aceste abuzuri grave, a fost adoptată chiar în ziua depunerii ei la Congres, pe 26 octombrie 2001, fără ca textul să fie citit şi dezbătut de către congresmeni şi senatori, pentru că... în acea zi a avut loc şi un „atac cu antrax" în clădirea Congresului SUA, producându-se evacuarea în grabă şi o panică de nedescris. Un amănunt doar: tulpinile de antrax găsite în acea zi în clădirea Congresului erau „de o calitate

superioară, pe care numai programul militar american era capabil să le fabrice" (13).

Nici în plan cultural general şi civilizatoric SUA nu stau mult mai bine. SUA au peste 23 de milioane de analfabeți în sensul propriu al termenului, asta însemnând cel mai ridicat procent din lume, prin raportare la populația totală. La capitolul violență se înregistrează peste douăzeci de mii de asasinate pe an. SUA au peste un milion de puşcăriaşi, dintre care câteva mii sunt condamnați la pedeapsa capitală. Sunt țara cu cea mai ridicată rată a criminalității. Tineri, studenți sau elevi recurg adesea, ca la o distracție palpitantă, la gestul de a merge la şcoală cu arme de foc, îşi împuşcă fără motiv câțiva colegi, după care se sinucid.

Pentru americanul de rând, idealul feminin este Madonna, cel al bărbăției este Rambo, dramele din viața de zi cu zi trebuie finalizate în stil Terminator, comportamentul este determinat de către violența nemotivată din programele TV, imaginația este stimulată de filmele de groază bazate pe efecte speciale, gândirea este modelată la modul infantil prin benzi desenate. Rap-ul ține loc de muzică şi grafitti de pictură. Repetăm: aici îl avem în vedere pe americanul mediu, aşa cum şi Heidegger defineşte Dasein-ul tot printr-o medie a cotidianității, nu ne referim la extreme, puține statistic, la indivizii cu dizabilități psihice sau la cei cu dotare excepțională.

Bineînțeles, cultura americană din ultimele două secole a dat şi oameni mari, în litere şi în filosofie. Dar rădăcinile acestora se află de regulă altundeva, în „vechea" Europă. R. Emerson a fost influențat de filosofia antică. Ch. S. Pierce a studiat la mai multe universități din Europa şi, după cum mărturiseşte el însuşi, i-a parcurs temeinic pe Kant şi pe Hegel. W. James de asemenea a studiat la Paris, sub îndrumarea lui

Henri Bergson (14). E.A. Poe a studiat în Anglia, Hemingway a locuit multă vreme la Paris ş.a.m.d.

Note:

S.P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, Ed. Antet, Bucureşti, 1999, p. 85

S.P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor,* Ed. Antet, Bucureşti, 1999, p. 86 sq

Nicolae Iuga, „Fragmente dintr-un dialog cu Constantin Noica”, În rev. „Astra”, Braşov, nr. 2/1988

S. P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor,* Ed. Antet, Bucureşti, 1999, p. 88

Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, Ed. Beladi, Bucureşti, 1996

Oswald Spengler, *Declinul Occidentului,* Ed. Beladi, Bucureşti, 1966, p. 34 sq

Roger Garaudy, *Statele Unite, avangarda decadenței*, Ed. Antet, 2004, p. 10, 50

Roger Garaudy, *Statele Unite, avangarda decadenței,* Ed. Antet, 2004, p. 36

Pascal Bruckner, *Misere de la prosperite*, Ed. Grasset, Paris, 2002, p. 21

R. Garaudy, *Statele Unite, avangarda decadenței,* Ed. Antet, 2004, p. 38

George Soros, *The Bubble of American Supremacy*, Public Affaires, 2004

G. Soros, *The Bubble of American Supremacy*, Public Affaires, 2004, p. 29

G. Soros, *The Bubble of American Supremacy,* Public Affaires, 2004, p. 33

Nicolae Iuga*, Filosofia contemporană despre morala creştină*, Ed. Paralela 45, Bucureşti, 2002, p. 79 sq

ADDENDA

„Generație înseamnă, după mine, solidaritatea sufletească a oamenilor de litere, indiferent de vârstă”

(un interviu acordat lui Aurel Pop)

– Domnule profesor Nicolae Iuga, sunteți unul dintre eseiştii de primă importanță ai acestor ținuturi Nordice şi nu numai. Care dintre reperele biografice v-au marcat viața?

– Poate că sunteți prea generos cu aprecierile la adresa mea. Pe de altă parte, trebuie să recunosc că profesorul Andrei Marga, fostul meu îndrumător de doctorat, spunea la modul serios treaba asta despre mine, că aş fi un eseist important, unul dintre cei mai importanți din Transilvania, zicea domnia sa. Compara textele mele cu cele scrise de Radu Enescu bunăoară, fapt foarte măgulitor în sine. Erau avute în vedere cele publicate de către mine în revista clujeană „Steaua” prin anii optzeci. Dar să revin la întrebarea dumneavoastră.

Fireşte, am fost marcat decisiv de Facultatea de Filosofie făcută la Bucureşti, la zi (nu la f.f.) şi la vremea ei, adică imediat după absolvirea liceului. Asta se întâmpla pe la începutul anilor şaptezeci. Mențiunea cu privire la timp îşi are rostul ei. Era la puțină vreme după deschiderea de la sfârşitul anilor şaizeci, o deschidere ale cărei consecințe riscau să scape de sub controlul autorităților comuniste şi care de aceea trebuia înăbuşită. Pe la sfârşitul anilor şaizeci au (re)apărut în limba română Kant şi Hegel, s-a tradus masiv din literaturile occidentale şi din filosofia existențialistă. Fondul zis “documentar” al Bibliotecii Facultății de Filosofie, care de fapt conținea cărțile şi revistele interzise, a fost din nou accesibil în baza unei simple adeverințe, literatura interbelică era recuperată cu frenezie, chiar la propriu, de la chioşcurile de colectare a deşeurilor de hârtie. Circulau pe sub

mână, practic fără să se ştie de unde, cărți de dată recentă în limba franceză. Intelectualii din perioada interbelică, supraviețuitori ai puşcăriilor comuniste, au fost amnistiați, reabilitați şi reintegrați în viața culturală, unora li s-a permis chiar să revină ca profesori la Universitate. Apoi au fost tineri absolvenți, e drept, fii de nomenclaturişti, evrei sau măcar gineri de ofițeri de Securitate, care au fost trimişi la studii în străinătate, în Occident şi SUA, şi care au revenit în țară ca asistenți universitari cu concepțiile de acolo. Era o atmosferă poliglotă şi cosmopolită, Facultatea de Filosofie de la Bucureşti se sincroniza discret cu cele din străinătate. Au fost date câteva promoții excelente, cu vârfuri precum: Andrei Pleşu, Gabriel Liiceanu, A.I. Brumaru, Ion Bălin, C.V. Tudor, Cezar Mititelu, I. Candiescu, Al. Monciu-Sudinski, Lazăr Vlăsceanu, Dan Potolea, Carolina Ilinca, Toma Roman şi alții, mulți alții. Lucrurile au început să degenereze după celebra vizită a lui Ceauşescu în China şi, mai vizibil, după Congresul PCR din 1974. A început strângerea şurubului. Practic eu am prins, între 1974 – 1978, perioada de agonie şi sfârşitul acestei Facultăți. În primăvara anului 1977 a fost acțiunea condusă de Paul Goma, iar vara anului următor generalul Pacepa a fugit în Occident. Atmosfera ideologică devenise apăsătoare. Un grup de studenți care purtau serile în Cămin discuții pe teme pur filosofice, grup din care făceam şi eu parte, a fost luat la ochi de Securitate şi dizolvat, cu amenințări dure. Regretatul Cezar Mititelu (considerat mentorul) a fost arestat, iar alții: D. Necşuliu, Vladimir Teişanu, Viorel Horj au fost exmatriculați din Facultate. Facultatea de Filosofie de la Bucureşti, singura facultate propriu-zisă de acest fel din țară, a fost desființată în toamna anului 1977, fiind transformată într-o Secție a Facultății de Istorie. Doi-trei ani mai târziu, vârfurile intelectualității româneşti au început să fie persecutate metodic, în contextul afacerii numită “meditația transcendentală”.

– Îmi permit să afirm cu toată convingerea că formarea şi evoluția dvs. intelectuală este bine cunoscută atât în lumea literară cât şi cea universitară. Au fost modele pe care le-ați urmat? Ce oameni de seamă v-au influențat într-un mod decisiv activitatea Dvs.?

– Cred că exagerați din nou cu privire la vizibilitatea mea literară. O să vorbesc însă cu plăcere despre unii dintre oamenii care au contribuit semnificativ la formarea mea intelectuală. La rigoare, toți suntem formați mai mult sau mai puțin de către alții. Îmi amintesc că un eminent teolog contemporan, Teofil Părăian de la Mănăstirea Sâmbăta de Jos, care este nevăzător din naştere, zicea că tot ceea ce ştie el provine din cele ce a auzit de la profesori, colegi, din ceea ce i-au citit prietenii, şi încheia frumos cu afirmația că el este produsul prietenilor săi. Prima amintire serioasă în acest sens o am de prin clasa a X-a. Profesorul de Biologie, care era fiu de preot, m-a remarcat în felul lui şi mi-a adus de acasă, în secret, un volum vechi de Schopenhauer, apărut pe la 1906, volum pe care l-am citit cu setea şi capacitatea de impresionare specifice vârstei. Am ajuns doctor în privința influenței lui Schopenhauer asupra lui Eminescu şi m-am calificat la faza națională a Olimpiadei de Română. Tot atunci am început să scriu versuri şi m-am cunoscut, prin tabere de literatură, cu viitori oameni de litere, unii mai talentați (cred) decât mine, dintre care i-aş aminti doar pe poetul Ion Mureşan şi pe regretatul critic literar Radu Săplăcan.

Apoi, în facultate, am avut câțiva profesori şi colegi cu adevărat extraordinari. Privind retrospectiv şi cu detaşare, mărturisesc o influență conştient-acceptată asupra mea din partea profesorilor: Cătălin Zamfir, Petre Bieltz, Mircea Flonta, Gheorghe Vlăduțescu, Radu Stoichiță, Ion Ianoşi, Cezar Radu. Am făcut parte, cum spuneam mai sus, din grupul lui Cezar Mititelu. Am fost coleg de grupă şi prieten apropiat cu un viitor important editor, scriitorul Călin Vlasie, proprietarul tipografiei

şi Editurii Paralela 45. Am fost coleg la Cenaclul literar „Charmides" al Facultăţii de Filosofie cu Stelian Tănase (cu doi ani mai mare, el era şi liderul), cu bistriţeanul Mircea Oliv, cu Gabriel Stănescu (emigrat în SUA), cu Cornel Sofronie, un excelent epigramist şi scriitor satiric. De cenaclu răspundea, din partea cadrelor didactice şi a partidului, profesorul N. Tertullian, ulterior plecat la Universitatea din Heidelberg, un cărturar bonom, faţă de care ne permiteam să vorbim practic orice, cu îndrăzneala şi iresponsabilitatea caracteristice vârstei. M-a legat apoi o prietenie profundă, adevărată şi durabilă, de vreo treizeci de ani, de filosoful Ion Bălin, originar şi el din Maramureş, universitar în Bucureşti şi fost ambasador al României în Regatul Marocului. A fost, până la moartea sa prematură, omul cu cea mai îndelungată şi constantă influenţă asupra preocupărilor mele intelectuale. L-am cunoscut bine şi pe singurul geniu pe care (cred eu) l-am avut noi, românii, în a doua jumătate a veacului trecut, pe Constantin Noica. Eram acceptat la Păltiniş în preajma sa, aveam stabilit de către el un program de lecturi şi am primit cărţi de-ale sale cu dedicaţie. În fine, am avut o şansă deosebită să-mi elaborez teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Andrei Marga, la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj. De la el s-a putut învăţa ce înseamnă cercetare în filosofie şi singurul meu regret este acela că nu am avut ocazia să lucrez sub îndrumarea lui un timp mai îndelungat.

– Aţi debutat editorial cu un volum de eseuri; „Întoarcerea Cassandrei", după care aria volumelor publicate s-a diversificat: note de călătorie, analize politice, filosofie. Pe când şi un volum de proză sau poezie?

– Am debutat revuistic cu un grupaj de poezie în „Tribuna" clujeană în martie 1973. În următorii doi ani am mai publicat versuri în diferite reviste, cam până la volumul unui… volum. Apoi am întrerupt brusc, deoarece am început să-i

citesc temeinic pe filosofii de primă mărime, iar îndeletnicirea cu poezia părea o pierdere de timp. Ulterior, am mai scris poezie, intermitent. Nu ştiu dacă voi da o carte de poezie şi dacă da – când. De notat că şi filosoful D.D. Roşca, traducătorul lui Hegel în româneşte, după ce s-a pensionat de la catedră, pe la vreo optzeci de ani, s-a apucat din nou să scrie poezie, la fel ca în adolescență, înfruntând răbdător ironiile confraților. Am mai lucrat prin anii optzeci la un roman despre viața Sf. Apostol Pavel, roman pe care nu ştiu dacă îl voi termina vreodată.

– Iată-ne, după lungi aşteptări, în Uniunea Europeană. Libertatea de circulație a făcut posibil şi în cazul dvs. să puteți participa la diverse manifestări, cum ar fi Conferința de la Lisabona de anul trecut şi alte manifestări similare din alte puncte ale globului. Credeți că avem noi tăria şi forța de a ne păstra şi impune valorile în fața fenomenului globalizare?

– Fără îndoială. De la Conferința de la Lisabona, despre care ați amintit şi la care am participat în martie 2006, am rămas exact cu această impresie, că valențele culturale ale națiunilor sunt departe de a fi epuizate. Cred că noi, românii, ar trebui să luăm aminte la exemplul evreilor. Ei sunt în primele rânduri atunci când e vorba de globalizare, dar în acelaşi timp îşi păstrează cu demnitate şi fermitate un tezaur etnic şi confesional vechi de peste trei mii de ani. Să vă dau şi un exemplu concret. Un tânăr scriitor român originar de prin părțile Năsăudului, Gelu Vlaşin, a emigrat în Spania. La Madrid scrie literatură în limba română pentru numeroasa comunitate românească din Spania şi scoate şi o revistă în limba română. Ştiu că tirajul revistei lui este mult mai mare decât al multor reviste din țară. Iar pentru românii din țară, acelaşi Gelu Vlaşin a creat un fenomen unic, o revista literară on-line, *rețeaua literară,* în care publică deja sute de scriitori.

– Ne place sau nu, România este o provincie, fie ea şi literară, în care etalonul de măsură va fi opera. Care credeți că o să fie icebergul culturii româneşti reprezentativ într-o Europă Unită?

– Foarte greu de spus. Sunt şi lucruri care ar putea fi considerate principial impredictibile. Interesant este că problema a fost pusă, cu diferențe privind țara, de către A. Comte, pe la 1830, anume ce specific ar putea să aducă fiecare națiune într-un patrimoniu spiritual european comun. Sigur, Franța şi Germania au în, afară de mari literaturi, şi o tradiție filosofică şi muzică simfonică. Italia are şi arte plastice ş.a.m.d. Noi, ce avem noi? Nu cred că trebuie să fim complexați, de vreme ce noi i-am dat Europei pe Brâncuşi, Enescu şi Cioran. Azi mai avem o anumită expresivitate folclorică, pe care vesticii o privesc mai mult ca pe o ciudățenie. În literatură, conform unui detestabil obicei oriental, cei care au ajuns ceva şefi pe la instituții de stat, de la Zaharia Stancu şi Beniuc până la Buzura, şi-au tradus cărțile pe bani publici şi le-au difuzat în Occident, dar rezultatele au fost nule. Încă o dată, este greu de spus când şi cu cine vom mai reuşi să ne adunăm puterile şi să dăm ceva relevant în plan european.

– Rămânând tot în sfera provincialului, vă supără sintagma de "scriitor de provincie"?

– Absolut deloc. Aş prefera totuşi: „scriitor ***din*** provincie”. Depinde cine sunt provincialii şi cine non-provincialii, „metropoliții” vorba lui Burnar. Dacă opusul scriitorului din provincie este cel din Bucureşti, atunci trebuie să remarcăm că acesta beneficiază, adesea pe nedrept în raport cu talentul său, de un context cultural mai elevat şi mai stimulant, de o coterie mai solidară şi mai competitivă, de posibilități de mediere pentru impunerea operei mai multe şi aparent mai prestigioase etc. Şi la noi dar şi în alte țări, în Franța de exemplu, există o anume pretenție implicită a

capitalei de a avea ultimul cuvânt în materie de omologare culturală. Dacă Parisul a spus despre ceva că există, atunci acel ceva există, iar dacă Parisul a tăcut, s-ar putea ca acel ceva nici să nu existe.

– Credeți că a reuşit omul nostru de cultură să-şi ridice capul din această sferă a provincialului?

– Parafrazând pe cineva mare, aş spune că această calitate, de "provincial" în materie de literatură, este ca o stare de minorat cultural, pentru care vinovat este omul însuşi şi nimeni altcineva.

– Şi-a schimbat omul provincial mentalitatea?

– Poate că da, în parte, dar ar trebui să şi-o schimbe într-o măsură mai mare. Cu alte cuvinte, în termenii de mai sus, ar trebui să facă tot ce depinde de el spre a ajunge la majoratul cultural. Condițiile îi sunt acuma favorabile. Bunăoară, faptul că învățământul universitar a devenit acuma un învățământ de masă are şi o parte bună, în sensul că produce o anumită nivelare, în care hegemonia capitalelor culturale tradiționale se estompează.

– Înainte de aderare, europenii ne-au dat „cartonaşe roşii" la capitolul corupție, grupuri de interese. Suferă domeniul culturii de un asemenea flagel?

– Natural. Domeniul culturii, respectiv al literaturii nu este, nu are cum să fie mai bun decât societatea românească de azi în ansamblul ei. Mă abțin, totuşi, să dau exemple.

– Scriitorul român poate trăi în România numai din scris?

– În România au putut trăi numai din scris, şi încă au putut trăi foarte bine, numai acei scriitori care au adulat puterea comunistă. Talentul a devenit o problemă secundară. Sadoveanu (cel postbelic) l-a avut, alți proletcultişti mai puțin. Calitatea de scriitor era mai rară, era atestată de către puterea politică pe criterii extraliterare şi se bucura de un prestigiu

deosebit, ceea ce presupunea privilegii pe măsură, venituri grase şi locuință cu chirie simbolică în vilă naționalizată. Există însă şi cazuri de scriitori care, prin anii şaptezeci, erau plătiți nu ca să scrie, ci ca să tacă. Petre Țuțea primea o pensie de la Uniunea Scriitorilor, fără să fi publicat nimic. Era ca un fel de recompensă indirectă pentru anii lungi de puşcărie politică pe care i-a făcut gratuit, dar şi o prețuire discretă a geniului său, ştiu asta sigur direct de la Nicu Filip, cel care era pe atunci juristul Uniunii Scriitorilor, un om extraordinar, care mă onorează în mod deosebit cu prietenia sa. Din pensia lui, nea Petrache mânca zilnic o friptură şi bea o sticlă de Riesling de Jidvei la restaurantul Uniunii de pe Calea Victoriei, după care vorbea năucitor, de se făcea o linişte respectuoasă în toată cârciuma. Apoi, tot pe atunci era o vreme de aur a boemei literare, scriitori tineri şi promițători, cu operă subțirică, îşi tocau nepăsători prin localuri celebre banii luați cu împrumut de la Fondul literar, în contul unor iluzorii viitoare cărți, care de regulă nu mai erau scrise niciodată.

Azi, problema de a trăi din scris se pune altfel. Scriitorul care vrea să facă treaba asta, trebuie să se apuce să laude puterea la modul deşănțat prin presă, după care este posibil să primească cel mult o sinecură, un post fără muncă şi fără răspundere, cel mai ades undeva prin structurile Ministerului Culturii după care, la schimbarea guvernului, riscă să fie dat afară, fiind deci nevoit să o ia de la capăt. Aşa se face că noi avem o tradiție îndelung verificată în materie de prostituție intelectuală.

– Se tot vorbeşte despre “geografia literară”. Poate fi acest ținut nordic un punct distinct pe harta literară românească?

– Poate fi. Putem avea în vedere o lungă listă de nume cu o relativă greutate în acest sens. Mihai Olos a spus-o în mod repetat, că o viitoare renaştere spirituală a României se va

produce inevitabil şi că aceasta va avea ca punct de plecare Maramureşul. Din păcate, de fiecare dată mie mi-au scăpat argumentele pe care îşi întemeia viziunea.

– ***Din cele nouă cărți editate, care vă sunt cu prioritate la suflet? ...sau încă n-ați scris-o?***

– Aş putea spune că o prefer în mod deosebit pe cea intitulată ***Filosofia contemporană despre morala creştină*** apărută în 2002 la editura fostului meu coleg de grupă din studenție Călin Vlasie, Paralela 45. Îmi pare a fi cea mai bine legată ideatic şi articulată hermeneutic.

– ***Se poate vorbi de o agendă a scriitorului Nicolae Iuga? Ce proiecte aveți?***

– Am început să lucrez la o carte de filosofia istoriei, este vorba despre specificul cauzalității în istorie.

– ***Credeți în fenomenul de generație? A existat o "generație de aur" în perioada formării Dvs. ca scriitor?***

– Cred în solidaritatea sufletească a oamenilor de litere, indiferent de vârstă. Apoi, evidența îmi impune să admit că există şi ceea ce se numeşte "generație", definită deopotrivă şi prin vârstă şi prin spirit. Îmi amintesc că un extraordinar poet român modern, l-am numit aici pe Ioan Budai Deleanu, scrie la începutul ***Țiganiadei*** sale, că doară nici vestitul Omir (adică Homer) nu în peşteri ci în cetăți şi-a scris cânturile sale. Îmi pare clar că nu putem scrie prin peşteri, interioare sau exterioare, sau, dacă totuşi o facem, atunci consumăm disproporționat de multă energie, iar lucrul iese prost, derizoriu, penibil şi sub un nivel minimal al percepției şi gustului public. Eu înțeleg prin "generație" pe omul de lângă mine, indiferent de vârstă, care mă ajută să scap de impresia apăsătoare de peşteră, care îmi dă sentimentul de siguranță şi de confort intelectual, care mă incită să gândesc şi îmi dă imboldul să pun pe hârtie ceea ce am gândit împreună. Fără asta nu cred că poate exista o literatură în genere. Mai cred şi

că a existat o generație literară de aur în perioada formării mele, generația care s-a afirmat pe la sfârşitul anilor şaizeci, având-ul ca vârf de lance pe inimitabilul Nichita Stănescu. Ar putea fi cuprinşi aici scriitori mulți şi mari: Ioan Alexandru, Ana Blandiana, Adrian Păunescu, Marin Sorescu, Gheorghe Pituț, Ion Iuga, Mircea Dinescu, Ileana Mălăncioiu, Nicolae Breban, Augustin Buzura, Alexandru Ivasiuc, St. Bănulescu şi mulți, mulți alții. Nu ştiu dacă generația mea, a celor aflați acuma la ceva peste cincizeci de ani de viață, va reuşi în timp să de aceeaşi impresie de forță individuală şi de grupare de forțe.

– Trăim vremuri în care se scrie mai mult decât se citeşte. Cunoaşteți vreo "rețetă" pentru echilibrarea acestui paradox?

– Nu. Este o realitate tristă, care diminuează nemeritat puterea de impact spiritual a literaturii. Efectul negativ şi primejdios se va manifesta pe termen lung. Vom deveni tot mai mediocri spiritual, deşi stăpânim poate mai multă informație decât generațiile anterioare. Ne vom pricopsi, cred, cu o anumită imbecilitate de ordin moral. Am pierdut deja mult, nu ne mai putem asuma dilemele lui Dostoievski, ci trăim în secolul lui Harry Potter.

– Din acest colț de țară cum vedeți fenomenul literar şi încotro credeți că se-ndreaptă?

– Nu cunosc literatura română contemporană atât de bine, încât să pot emite judecăți care să vizeze ansamblul. Pe de altă parte, sunt de părere că este vorba de chestiuni care pot fi prevăzute foarte puțin, sau chiar deloc.

– Să ne învârtim nițel în sfera politicului. Domnule Iuga, am trăit într-un regim totalitar, regim în care unii analişti afirmă că: "scriitorii au mai multă putere deoarece aceştia devin uneltele de propagandă ale puterii". Cum comentați această poziție a celor care o afirmă?

– Afirmația o consider în bună măsură adevărată. Am mai spus ceva în acest sens, atunci când am vorbit despre scriitorii care au căutat/caută să trăiască din scris.

– Şi-a găsit scriitorul Nicolae Iuga refugiu în spațul virtual?

– Desigur, utilizez calculatorul, cu toate avantajele şi dezavantajele lui. Dimensiunea virtualului mai are pentru mine şi o conotație aparte, prin prisma specialității, ştiut fiind că filosofia poate fi privită, într-un fel, şi ca o sumă de speculații logice care poartă asupra posibilului. Mai este şi nevoia de a comunica cu prieteni şi colegi din străinătate, de a transmite texte pentru publicații, mai este şi obligația de serviciu, ca să-mi postez sumarele cursurilor şi întrebările pentru examene pe o pagină web. Atunci de ce nu aş accepta şi ideea de a publica literatură pe internet?

– Oare acest refugiu al unor scriitor în spațul virtual este o metodă sănătoasă? schimbă cu ceva mentalitatea cititorului?

– După felul în care este formulată întrebarea, cred că ați indus deja anumite rezerve. Am şi eu rezervele mele. S-ar putea ca amatorul de literatură pe Internet să caute să se informeze, nu să se formeze. Nu întâmplător se vorbeşte despre intrarea pe "hat", gura păcătosului adevăr grăieşte. Într-adevăr, cea mai mare parte a dialogurilor de acest fel se înscriu în registrul unei flecăreli stupide şi penibile. Câtă depărtare față de genul epistolar!

– Se poate vorbi despre o concurență între spațul clasic şi cel virtual? Cine credeți că va avea câştig de cauză?

– Cred că da. Se ştie că lumea de azi citeşte foarte puțin, între altele pentru că îşi pierde foarte mult timp cu calculatorul. S-ar putea ca într-un viitor oarecare cartea să fie complet abandonată ca instrument de lectură, să devină obiect de muzeu. Sper să nu trăiesc până atunci.

– ***Le-ați da vreun sfat tinerilor creatori?***

– Nu. Ori de câte ori vine vorba de a da sfaturi, mă simt stânjenit. Îmi vine în minte o vorbă a lui La Rochefoucauld, care spune că bătrânii pot da sfaturi bune, atunci când nu mai pot da pilde rele. Aşa că, deocamdată, mă abțin.

– ***Vă mulțumesc!***

CUPRINS